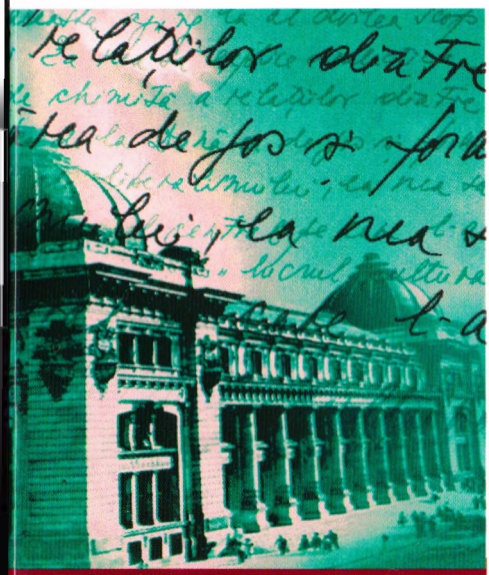
România și liberalismele ei

Virgil Nemoianu



editura fundației culturale române

Redactor: VIOLA VANCEA
Coperta: EUGEN ALEXANDRU GUSTEA

© EDITURA FUNDAȚIEI CULTURALE ROMÂNE
Aleea Alexandru, nr. 38, sectorul 1
71273 București
ROMÂNIA
Tel.: 230.25.43
Fax: 230.75.59
E-mail = fcr@algoritma.ro

ISBN 973–577–228 – 0

VIRGIL NEMOIANU

ROMÂNIA ȘI LIBERALISMELE EI

ATRACȚII ȘI ÎMPOTRIVIRI

EDITURA FUNDAȚIEI CULTURALE ROMÂNE

BUCUREȘTI • 2000

CUVÂNT ÎNAINTE

Practic, toate articolele, eseurile și foiletoanele adunate în acest volum au apărut anterior. Cele mai multe dintre ele au apărut inițial în limba română în publicații cum ar fi „22", „România literară", „Orizont", „Cotidianul" (supliment literar) și altele. Un mic număr de articole au apărut inițial în engleză, în publicații de specialitate.

Volumul de față are două scopuri. Cel dintâi este acela de a schița felul în care un expatriat vede, de la oarecare distanță, desfășurările socio-politice din ultimii zece ani în țara sa natală. În literatură ne-am obișnuit cu ideea că există „lecturi multiple" ale textului. Eu cred că același lucru e valabil și la nivelul mai general al culturii și civilizației. Punctele de vedere deosebite (în măsura în care nu sunt în chip evident absurde sau contrare realității măsurabile și empirice!) se completează, nu se contrazic. Realitatea e totdeauna mai complexă decât o singură explicație individuală, oricât de bună ar fi aceasta. Explicația are două sau trei dimensiuni, în vreme ce realitatea are dimensiuni mult mai numeroase. Iată motivul epistemologic al oricărui soi de pluralism. Cu aceasta ajung la al doilea scop al cărții. Ea vrea să explice dialectica destul de chinuită a relațiilor dintre societatea de la Dunărea de Jos și formele variate ale liberalismului, ea vrea să sublinieze rolul central pe care l-a jucat și îl joacă „lucrul cultural" în aceste relații.

La lectura corecturilor mi-am dat seama de multiple naivități și erori de judecată. N-am făcut schimbări. Tocmai aceste erori în decurs de un deceniu dau volumului autenticitate. Am efectuat

doar minuscule corectări stilistice, iar dintr-un articol am eliminat un paragraf. Lista bibliografică finală nu este completă, dar cuprinde marea majoritate a materialelor mele despre politica, istoria și mai ales cultura română, scrise din străinătate. M-a surprins numărul lor considerabil, dat fiind interesul meu limitat pentru aceste probleme.

Mulțumesc lui Costache Olăreanu, lui Augustin Buzura și doamnei Viola Vancea pentru îndemnurile și ideile lor, mulțumesc lui Sorin Antohi, Aurelian Crăiuțu și Cristian Preda pentru ajutor, sfat și încurajare.

V.N.

I

COMUNISM

MALIA ȘI ANTICOMUNISMUL

Pe la începutul anilor '80 circula următoarea butadă. În secolul următor, enciclopediile vor consemna în dreptul numelui Brejnev o scurtă caracterizare: „politician rus minor contemporan cu Soljenițîn". Pe atunci ni se părea o glumă îndrăzneață: să răstorni raportul de importanță între unul din atotputernicii politici ai globului și un disident fugărit și semiinterzis. Gluma s-a transformat în realitate. Câți oameni tineri mai știu astăzi numele lui Brejnev? (Nu este mai puțin adevărat că, la accelerarea istorică în care suntem prinși, s-ar putea ca și numele lui Soljenițîn să se topească încet în uitare — parcă însă mai lent și cu șanse mai bune de supraviețuire parțială.)

Într-un fel, gluma în sine pare să fie emblematică pentru întreaga istorie a imperiului sovietic, a întregului lagăr socialist: cu extraordinară viteză, acea prezență copleșitoare și obsedantă a unui întreg mod de gândire, a unui masiv muntos al politicii de zi cu zi se topește în neființă, dispare ca un fum din conștiințele oamenilor. Iată o observație, într-un fel, cumplit de tristă atât pentru zecile de milioane de victime directe și indirecte ale sistemului, cât și pentru cei (din fericire mai puțin numeroși) care-și puneau credințe și speranțe în acest model utopic și secularist al viitorului uman.

Cartea profesorului Martin Malia își propune (este, cred eu, singura de acest fel) să studieze mecanismele lăuntrice ale netrebnicului experiment, în creșterea și descreșterea sa. Subtitlul este ales cu precizie de chirurg: „O istorie a socialismului în Rusia". (Titul întreg: *The Soviet Tragedy. A history of Socialism*

in Russia 1917–1991, New York: Free Press, 1994.) Malia, recent pensionat, a fost vreme de decenii una din figurile legendare ale istoriografiei rusești. Profesor la Berkeley (l-am întâlnit cu timiditate de vreo două-trei ori, să fie vreo douăzeci de ani de atunci) publică puțin, dar extraordinar de substanțial. Prin 1990 a făcut enormă senzație un articol al său publicat anonim (semnătura: „Z") în trimestrialul „Dedalus", în care era implicată o critică a lui Gorbaciov și a politicii acestuia, lucru care, firește, supăra peste măsură pe numeroșii intelectuali de Stânga și/sau radical-democrați, pururi dornici să descopere măcar o latură pozitivă, fie ea oricât de micuță, în sistemul falimentar sovietic. S-a speculat enorm în privința autorului, până la urmă dezvăluit. Am putea spune că volumul de față constituie o deplină dezvoltare a unora din ideile exprimate pe scurt acolo, în acel eseu.

Malia scrie în tradiția stilistică a istoriografiei anglo-saxone, în fraze scurte, cu judecăți tranșante, de la o anume distanță față de evenimentul istoric. Lipsesc detaliile, nu se fac încercări de a intra în interiorul personajelor istorice. Bibliografia e pe cât de selectivă, pe atât de solidă.

Care sunt ideile principale ale cărții? Întâi — și anume printr-o analiză logică strânsă — că nu era nimic *necesar* în victoria extremei Stângi în vechea Rusie. Circumstanțele, nepăsarea occidentală, uneori de-a dreptul întâmplarea (lipsa de coordonare a generalilor „albi" în timpul războiului civil) au îngăduit bolșevicilor să se consolideze. Dezvoltarea economică și politică a masei teritoriale eurasiatice se putea însă realiza probabil la fel de bine, dar fără costul exorbitant în suferința umană, în vieți omenești pe care l-a înregistrat istoric comunismul.

În al doilea rând, Malia năruie în chip decisiv mitul unui „leninism cu față umană" simetric opus unui stalinism totalitar. Acest mit își are originea, firește, în Rusia însăși: printre oamenii de rând într-un soi de disperată nădejde de a se autosalva psihologic, dar și în rândurile nomenclaturii, unde timizii rebeli își căutau un alibi la umbra unui idol monumental, defunct și tăcut. Mitul a fost cu pasiune îmbrățișat în Occident de către toți acei (voluntari sau involuntari) complici care nu puteau tăgădui

fioroasa realitate sovietică, dar nici nu erau capabili să se desprindă de logica gândirii de Stânga. În ultimele decenii, foarte numeroși istorici, nu în ultimul rând ruși chiar, au pulverizat aceste false convingeri. Malia construiește un cadru teoretic solid pentru astfel de concluzii istorice antileniniste pe care azi (de voie, de nevoie!) suntem mai toți obligați să le admitem.

În al treilea rând, Malia se arată necruțător cu vederile potrivit cărora, de fiecare dată, imperiul sovietic dispunea de alternative moderate, care uneori s-au impus, alteori nu. Pe rând, Trotki, Buharin, Hrușciov, Gorbaciov (și alții mai mărunți) au reprezentat puncte de raliere de acest fel. Istoricul nu neagă faptul că, în mod subiectiv, astfel de oameni doreau realmente ca totalitarismul să fie îndulcit, să devină mai rațional, mai eficient economic, mai puțin opresiv. El demonstrează însă convingător că practic acest lucru nu era *posibil*: un comunism reformist înceta să mai fie comunism, colapsa dinăuntrul său. Încă din primele secunde ale utopiei colectiviste, teroarea a fost un factor *indispensabil*, un stâlp de susținere fără de care supraviețuirea sovietică era o imposibilitate. Remarc în această privință examinarea admirabilă a teoriilor lui Evgheni Preobrajenski din anii '20 (care l-au influențat mult pe Buharin), precum și demonstrația pe viu, meticuloasă, a valabilității interpretative în cazul lui Gorbaciov.

În sfârșit, un merit de primă greutate al lui Malia este și felul în care în ultimele capitole ale cărții sale reliefează că destrămarea imperiului sovietic a fost declanșată tocmai în „veriga cea mai slabă". Foarte intim și subiectiv m-am simțit recunoscător lui Martin Malia pentru modul franc și răspicat în care a știut să admită această realitate istorică.

Da, mai există încă de pe acuma și alte câteva cărți bune despre fiorosul episod istoric al sovietismului. Dintre cele citite de mine le-aș numi pe cele ale lui Richard Pipes (de pildă, *The Russian Revolution*, New York: Knopf, 1990 și *Russia Under the Bolshevik Regime*, New York: Knopf, 1994), pe cea a lui A. Nekrich și M. Heller, *Utopia in Power The History of the Soviet Union from 1917 to the Present*, iar deasupra lor aș pune monumentalele opere ale lui Robert Conquest; s-ar mai cuveni adăugate

aici studiile în fond de filozofie a istoriei ale lui James Billington *The Icon and the Axe*, Random, New York, 1970, sau *Fire in the Minds of Men*, 1980.

Malia are însă două mari avantaje. În primul rând, oferă un scenariu integrativ extrem de coerent, o narațiune extrem de strânsă și de convingătoare: nu cred că acestea vor putea fi întrecute prea ușor. În al doilea rând, Malia are memorie lungă: el nu se teme să *reamintească* erorile general-acceptate odinioară, nici să polemizeze cu semizeii unei pseudokremlinologii care reprezentau versiunea „oficială" utilizată de hegemoniile de centru-stânga din Occidentul anilor '30 și '40, de cei neosteniți în căutarea unor „laturi pozitive" ale coșmarului bolșevic. Un bun exemplu de acest fel ar fi britanicul Edward H. Carr, a cărui operă în opt volume (*A History of Soviet Russia 1917–1929*, publicată între 1950 și 1969) reprezintă, nu mă sfiesc să o spun, o adevărată rușine, o încercare pe cât de cinică, pe atât de stupidă de a înfrumuseța comunismul sovietic și de a ascunde monstruoasele sale crime.

În România, o carte asemănătoare celei a lui Malia a devenit populară și a dobândit autoritate: cea a lui François Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX-ième siècle* (Paris: Laffont, 1995) (*Trecutul unei iluzii*, București, Humanitas, 1996; trad. E. Marcu și Vlad Russo). Furet este o figură venerabilă de istoriograf, operele sale despre Revoluția franceză au reprezentat o adevărată cotitură în înțelegerea infinit mai complexă a acestui fenomen istoric de bază al istoriei moderne. Furet demonstra că nu numai speranțele, dar și gravele amenințări ale modernității se găseau, seminal, în chiar interiorul evenimentelor de după 1789, evenimente care se cereau examinate judicios și obiectiv, iar nu exaltate în mod necritic. Acum iată-l pe Furet aventurându-se într-un teritoriu în care nu este în fond specialist indubitabil. Nu că i-ar fi străină această parte a istoriei contemporane: în tinerețe marele istoric, ajuns acum la șaptezeci de ani, cochetase și el, ca atâția intelectuali apuseni, cu ideile respective! Pur și simplu însă nu secolul al XX-lea este specialitatea lui Furet. Cartea lui este, din această cauză, să vorbim deschis, ușor

dezamăgitoare; un cititor atent o va plasa pe scara valorică nițel mai jos decât cele americane mai înainte pomenite. Furet vorbește despre lucruri știute și întrebuințează mai mult surse indirecte. Meritele principale ale cărții sale (mai curând un compendiu sau manual decât o cercetare originală) mi se par a fi două.

Una este legată de specializarea profesională a lui Furet: paralele între Revoluția rusă și cea franceză, un comparatism istoric dintre cele mai incitante și vrednice de atenție. A doua este atenția cu totul deosebită pe care o acordă atitudinilor și reacțiilor intelectualilor în fața fioroaselor întâmplări istorice de la Răsărit. Și în această privință (iată-mă cârtitor întruna) există autori care-l întrec în acribie pe Furet. Așa ar fi profesorul de la Yale, Paul Hollander, ale cărui lucrări, *Political Pilgrims. Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union. China and Cuba* (New York, Harper, 1981), precum și *The Survival of the Adversary Culture, Social Criticism and Political Escapism in American Society* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1988), zugrăvesc fără prea multe menajamente temenelile și lingușelile de care s-au făcut vinovați intelectuali dintre cei mai reputați ai Americii și ai Europei față de un totalitarism bestial; unii regretând ulterior aceste poziții, cei mai mulți însă trecând cu dezinvoltă nepăsare peste propriile vinovății, de care prea puțini mai au chef să-și amintească azi. În schimb, Furet are un remarcabil talent portretistic. El surprinde cu talent figurile unor exaltați timpurii care au intrat într-un joc dialectic, dintre cele mai complicate, cu marxism-leninismul în teorie, cu comunismul în practică. Figura catolicului de Stânga Pierre Pascal, un entuziast dezamăgit, îmi era cu totul necunoscută. Panait Istrati e bine și corect prins în acest insectar; la fel Lukács Georg sau Victor Serge. Furet dovedește o cunoaștere în adâncime a lui Boris Suvarin, cândva membru în conducerea mișcării comuniste internaționale, apoi, evadat la Paris, unul dintre întemeietorii sovietologiei, deși „lumea bună" intelectuală l-a considerat cam toată viața fie ușor țicnit, fie un transfug nevrednic de crezare. În fine, Furet îl citează în vădită cunoștință de cauză pe altul dintre pionierii disciplinei sovietologice, tot convertit și el (după o tinerețe marxist-leninistă),

și anume pe Franz Borkenau, analist lucid și pătrunzător, care spre bătrânețe avea să dezvolte (Furet nu mai intră în aceste detalii) schița unei istorii a culturii în tradiție spengleriană. Am regretat poate numai faptul că Furet pare să ignore cariera și realizările formidabilului Valeriu Marcu, odraslă de burghezie bucureșteană, agent de legătură al liderilor comuniști, ca adolescent, încă înainte de 1917(!), autor al primei monografii despre Lenin (publicată în germană în 1923) și al unor decisive analize timpurii despre Zinoviev, Kamenev și alții (pe lângă eseuri de adâncime despre Machiavelli, expulzarea evreilor din Spania Renașterii etc.), iar apoi aliat strategic al Dreptei antifasciste germane și bun prieten cu Ernst Jünger. (În treacăt fie spus, România dispune de un specialist de talie internațională în opera și gândirea lui Marcu, în persoana profesorului ieșean Andrei Corbea.)

Tot astfel este imposibil să nu accentuezi succesul lui Furet în abordarea chestiunii atât de delicate și de alunecoase a raportului dintre fascism și comunism: nu numai ca modalități de tipologie socio-politică, dar chiar și în dialectica concretă a relațiilor dintre ele în scurgerea deceniilor. Furet evită cu înțelepciune identificările simplificatoare, fără să treacă însă cu vederea similitudinile și dansul de imitații reciproce în care s-au angajat aceste variante ale totalitarismului. (Chiar și aprecierile despre pătrunzătorul, dar controversatul istoric german Ernst Nolte sunt dintre cele mai juste.)

Traducerea cărții lui Furet se justifică din plin, dar mi-ar plăcea să știu că ea nu va rămâne izolată. Cărțile scrise de Malia, de Conquest, de Pipes, de Hollander și destule altele se cer neapărat puse la dispoziție, în limba română. Iată de ce.

În toate țările care, după o perioadă de nemilostivă constricție, se arată dornice să apuce drumul constituționalității, al regimului parlamentar, al drepturilor civice individuale, al liberei întreprinderi abundă nu numai șansele, ci și pericolele. Spectrul e larg, de la Portugalia, Argentina și Africa de Sud, până la România, Croația sau Armenia. În aceste țări (ca și în alte câteva duzini), tentațiile centralizării, ale naționalismului, ale colectivismului, ale „scurtăturilor ilegale" spre clădirea viitorului rămân vitale și aspre.

Nu sunt atât de naiv încât să-mi imaginez că lectura conștiincioasă sau producția teoretică vor fi în măsură să rezolve problemele *practice* ale acestor țări. Dar nu e mai puțin adevărat că examinarea adâncită a unei faze istorice cumplite (și recente) ar putea ajuta oamenii politici să-și definească programele, să evite învecinările periculoase, ca și distopia recent lepădată de istorie. Cetățenii înșiși ar putea înțelege mai bine ce li s-a întâmplat, de ce sunt așa cum sunt, ce ispite să ocolească. Că anticomunismul ar fi cumva echivalent moral cu comunismul este o imbecilitate malignă, vrednică de tot disprețul. Dimpotrivă, anticomunismul este o virtute etică și o datorie politică fără de care un progres democratic nici măcar nu se poate imagina. Subsidiaritate în loc de dirijism, persoană umană în loc de abstracții statistice, integralitate și raționalitate în loc de reducționism și pasiuni, calmul valorilor în loc de pofte și gratificații trecătoare, scepticismul stenic împotriva omnicompetenței statale — iată câteva dintre pietrele de temelie pe care se clădește împotrivirea față de orice *repetiție* a comunismului. Lecturile pomenite pot măcar contribui la un astfel de rezultat, dat fiind că studiul diligent al comunismului (al rădăcinilor sale intelectuale, al mecanismelor sale răufăcătoare) este un proces educativ indispensabil modernizării și civismului democratic, atât în România, cât și pretutindeni în lume.

Bethseda, MD ianuarie 1997;
(„România literară")

UMANISMUL CULTURAL ȘI MECANISMELE TIRANIEI

I

Cititorul presei românești observa cu interes pasiunea pusă în dezbaterile iscate în jurul acelei aripi a politicii și a intelectualității din trecutul românesc (net minoritare de altfel) care, în anii interbelici, se orientase spre valori naționaliste, iraționale și antimoderniste. Îmi văd bucuros confirmată părerea din 1990 că una din marile teme ale vieții intelectuale din deceniul 10 va fi „dezbaterea canonică" în jurul „post-eminescienilor" care și-au început cariera în anii '30.

Cum se desfășoară această dezbatere? Pe de o parte auzim zgomotoase voci (unele infantile, altele de-a dreptul amenințătoare) care insistă ca generația criterionistă (și anume tocmai în faza ei juvenilă și radicală, iar nu în realizările ei mature) să fie proclamată drept model pentru viitorul culturii și societății române. Unii caută să ne persuadeze că măruntul și malignul Nae Ionescu ar fi un geniu de mare talie. (Un excelent studiu al Martei Petreu, de mare responsabilitate profesională, arăta recent, o dată în plus, erorile acestei poziții.) Alții, în chip și mai bizar, au stârnit valul de entuziasm care l-a înălțat pe diletantul Petre Țuțea la nivel de zeitate națională. Alt caz, politic mai grav, rămâne încercarea de a institui o continuitate legitimatoare (alternativă monarhiei constituționale) prin glorificarea dictaturii militare a lui Ion Antonescu.

De cealaltă parte, deși mai puțin numeroase, nu sunt mai puțin energice vocile care (pomenesc numai câteva nume), fie în maniera serioasei analize critico-filologice (Z. Ornea), fie în cea a foiletonismului polemic (A. Cornea, D. Pavel, V. Tismăneanu, cei din urmă de pildă în „Agora" și în „Partisan Review"), fie la

modul ideologismului pur (Matei Călinescu, în *Salmagundi*, Winter 1993, pp.133–151) demască și înfierează vederile acelor juvenili pripiți de acum o jumătate de secol și mai bine. Câteodată li se impută acestora din urmă vinovății istorice copleșitoare, alteori li se trec sub tăcere realizările substanțiale din opera lor intelectuală reală, cea de maturitate; astfel de exagerări le întâlnim apoi mult sporite la autori străini vag familiari cu întortochierile culturii române.

Sunt departe de a blama sau de a dispreţui această dezbatere „canonică", necesară și, să sperăm, măcar pe termen lung, clarificatoare. La urma urmei, am intervenit eu însumi în discuție printr-un eseu despre Eliade din „Cotidianul" (LAI, iunie 1992), prin articolul despre filozofia română din „Review of Metaphysics" (în martie 1990) sau prin eseul *Despărțirea de eminescianism*. De altfel, aceste intervenții mi-au și atras admonestările severe ale lui Cornel Ungureanu într-un lung serial din „Luceafărul" în 1993. Aș fi deci cam inconsecvent dacă aș căuta să minimalizez dezbaterea în cauză. Totodată, n-aș vrea nici să ascund că, obligat să aleg, simpatiile mele ideologice m-ar așeza mai aproape de criticii decât de glorificatorii criterioniștilor.

Cu toate acestea, nu e imposibil ca înverșunata concentrare a ultranaționaliștilor și a radical-democraților pe o perioadă revolută a cărei relevanță ar trebui să fie (deși, să admitem îndată, nu *este* întotdeauna) modestă pentru ziua de azi, ar putea la un moment dat să funcționeze ca un soi de evazionism (fie el chiar neintenționat). Ar putea adică să ne abată atenția de la chestiunea mult mai acută a trecutului imediat, cel comunist, a sechelelor sale psiho-sociale și a continuităților sale în prezentul politic, dar mai cu seamă a *învățăturilor* pe care o societate ruptă între multiple și contradictorii niveluri istorice (cum bine au indicat printre alții gânditori dintre cei mai pătrunzători ai istoriei culturale românești cum ar fi Al. George, H. Patapievici și Sorin Antohi) s-ar cuveni să le tragă din propriile erori, vinovății și colapsuri în deceniile colectivismului roșu.

De ce această inversare a priorităților discursive? Cel dintâi motiv pare a fi persistența blocantă a structurilor comuniste care

(fie și numai pasiv, prin pură prezență) îndrumă discret dezbaterea spre zone mai îndepărtate în timp, deci mai puțin jenante. Al doilea, nu mai puțin important, ar fi disperata căutare de alibiuri a societății românești. Pe întreg spectrul ideologic observăm că fenomenul comunismului este privit ca un element „străin", impus din afară, lipsit de aderențe la „sinea" comunității etnice de la Dunăre și Carpați. Mi se pare atât de fățiș eronată această secundă poziție, (oricât de răspândită ar fi printre românii educați sau nu), încât nici nu-mi vine să mai polemizez cu ea. Mai practic și mai folositor ar fi deci să comentez pe scurt lucrările publicate de doi cercetători care nu s-au bucurat de mare atenție publică, dar care se apleacă cu enormă competență și admirabilă devoțiune asupra subiectului cel mai important al istoriografiei române ca autoînțelegere: mecanismele ascensiunii și ale evoluției interne a comunismului român. Mă refer la doamnele Ileana Vrancea și Ana Selejan.

II

Subiectele tratate de cele două autoare sunt diferite, dar înrudite totuși. Ana Selejan lucrează la un ciclu de studii despre faza incipientă a ocupării culturii de către comuniști, anii 1945–1949 adică. Până în prezent au apărut două volume la Editura Thausib din Sibiu, cel dintâi intitulat *Trădarea intelectualilor*, celălalt *Reeducare și prigoană*. Documentarea mi se pare formidabilă în precizia ei rece și factuală. Cu toate acestea avem de-a face cu o adevărată epopee, în care personajele ne sunt bine cunoscute, dar se așază și se configurează în poziții adesea neașteptate. Spun adesea, pentru că unii din „procurorii" timpurii sunt tocmai cei care aveau curând să sufere pedepse, umiliri și maziliri. Iar unii dintre cei timpuriu înfierați s-au instalat apoi (tot atât de curând) în poziții avantajoase și respectabile, pe baza înțelegerii cu acuzatorii. În fine, unii dintre acuzatori aveau să regrete (după ani

și ani) dacă nu afirmațiile, poate măcar tonul lor vituperativ, refuzul nuanței, mânia ostentativă. Printre indignații timpurii, Dan Petrașincu, Virgil Ierunca sau Șerban Cioculescu figurau alături de Mihnea Gheorghiu, Oscar Lemnaru, Grigore Preoteasa, Călugăru, Peltz și Vitner, „Dreptatea" alături de „Scânteia" și „România liberă", iar incriminații nu erau numai N. Roșu sau N. Crainic, ci, încă de la început, Liviu Rebreanu, Brătescu-Voinești, Ion Barbu și Tudor Arghezi.

Asalturile crunte ale începutului de drum erau, firește, orientate spre colaborationismul fascist, sau spre implicațiile teoretice de Dreapta ale scrisului victimelor. Numai că, ne arată documentația, o logică lăuntrică ineluctabilă îndrepta aceste vehemențe în cercuri tot mai largi și împotriva celor neutri, și împotriva acelora care îndrăzneau să devieze măcar cu un milimetru de la o definiție îngustă și fanatică a „relevanței sociale" și a ideologiei acceptabile, adică împotriva celor care apărau esteticul și culturalul. Epurările începeau cu puțini, aveau o aparență plauzibilă; dar pe ușa o dată deschisă avea loc iute evacuarea globală a culturii. Nu pot să nu conchid o dată în plus (iată o poziție căreia îi sunt credincios de patruzeci de ani) că subordonarea culturalului la politic, oricât de binecuvântate ar fi intențiile sale (religioase, politice, filozofice) nu poate decât sărăci calitatea și diversitatea existenței umane, nu poate decât dăuna grav libertăților socio-politice.

Nu încape îndoială că vinovățiile juridice își cer penalizări juridice. La rândul ei însă, o bătălie ideologică își are rostul numai dacă e însoțită de toleranță inteligentă și de respect pentru cultură, altfel decade imediat în propagandă grosolană și ne împinge spre gesturi dictatoriale simetrice cu cele pe care vrem să le condamnăm, sau chiar mai grave decât ele. Iar „politica pământului pârjolit" (experiența istorică a dovedit-o de nenumărate ori!) duce *exact* la contrariul ei.

III

Ileana Vrancea este un nume bine cunoscut printre intelectualii români. La începuturile carierei era redactor la o revistă ideologică comunistă. Încă din anii '60 s-a distanțat tot mai clar de pozițiile respective (dacă în lăuntrul ei le împărtășise vreodată pe deplin) și a început să adopte atitudini (termenul nu se folosea încă pe atunci, dar i se potrivește mai bine decât altora dintre cei care se împăunează cu el) — „disidente". Acestea au culminat cu două cărți grupate în jurul figurilor lui E. Lovinescu și G. Călinescu, cărți despre care am și scris (cu aprobatoare stimă) la vremea sa, atât în „Steaua" (1976), cât și într-o revistă americană de specialitate. Erau acolo schițate destul de limpede (în pofida unor prudențe impuse de cenzură) tezele majore ale gândirii sale.

Și anume că în cultura română de sub comunism se continua, în manieră cifrată (dar cu manifestări mai dure, mai grosolane), un conflict izbucnit încă dintre cele două războaie, acela dintre o orientare democratic-occidentală și una indigenistă, autoritar-antimodernă. Lovinescu și cei din jurul său erau întruchipări ale celei dintâi: Călinescu era în schimb examinat sub semnul multiplelor sale ambivalențe, cochetării și derobări.

Ei bine, emigrată în Israel, Ileana Vrancea a continuat, pe un ton mai răspicat și explicit, operația, aplecându-se de astă dată asupra mecanismelor interioare care au contopit într-un „șuvoi unic" extrema dreaptă și extrema stângă în România sub semnul comun al specificității locale, al *anxietății* panice (tot comune) în fața individualismului și a societății deschise.

Eseurile scrise de Ileana Vrancea (mai ales în perioada 1988-1993) sunt concepute ca parte dintr-un proiect mai amplu: „Intelectualii și modalitățile totalitare în România 1940–1993". Ele, aceste studii, au văzut lumina tiparului fie în reviste israeliene de limbă engleză, fie în publicații românești din străinătate cum ar fi „Agora" a lui Dorin Tudoran, sau mai des „Dialog" a lui Solacolu și Negoițescu. Vrancea rămâne inegalată până în prezent prin modul minuțios, convingător, calm, în care prezintă etapele

jonțiunii între legionarism și comunismul național — asta nu numai la nivelul conținuturilor ideologice, ci chiar practic, politic. Operația începută încă din perioada 1944/47 nu a fost stopată niciodată, susține Ileana Vrancea, ci reluată cu sporită energie după 1960, ajungând să transforme din interior comunismul românesc și să-l înzestreze cu trăsături specifice. Nu ultima dintre acestea este ostilitatea neîmpăcată față de orice structură (politică sau de gândire) democratic-relaxată; tocmai absorbția interioară de către comunismul românesc a categoriilor și psihologiilor de stirpe naționalist-comunitarian-autoritară explică nestinsa voință de răzbunare împotriva intelectualității democrate și a valorilor autonome ale culturii.

Un mare merit îi revine Ilenei Vrancea și pentru felul în care examinează orientările politice ale comunității evreiești din România dintre cele două războaie, subiect fascinant care (nu mă pot mira îndeajuns!) pare să nu-și fi găsit până acum cercetători pe măsură. Vrancea arată că dacă fără îndoială exista în cadrul acestui grup etnic o Stângă (fie comunistă, fie socialistă) și o Dreaptă (de tip național-sionist), totuși o clară majoritate era legată de formele capitalist-democrate prevalente în societate la acea oră; ea se apleacă cu grijă asupra figurilor conducătoare ale comunității evreiești din România, cum ar fi A.I. Zissu, dr. W. Filderman, rabinul Al. Șafran și arată cum aceștia au fost marginalizați și înlăturați de către comunismul triumfător, aidoma conducătorilor legitimi ai democrației românești. În această privință, concluziile cercetătoarei vin să confirme eseul seminal de acum câțiva ani al profesorului american Jerry Muller (în „Commentary"), care a demonstrat, pe bază de cifre, că deși în măruntele partide comuniste est-europene din 1944–'45 (cel românesc e pomenit și citat, dar nu reprezintă un exemplu major al istoricului) numărul evreilor e proporțional mare, acest număr rămâne totuși foarte mărunt raportat la *totalul populației evreiești* din țările respective. Comunismul *folosește* abil diverse grupuri etnice, variabile de la țară la țară, nefiind de fel produsul acestor grupuri, cum vor să ne convingă naționaliștii. Mi se pare acesta un domeniu fertil de

studiu, foarte util și în sensul demolării unor mitologii și locuri comune mult prea persistente încă.

IV

Două concluzii vreau să trag din aceste prezentări (mult mai scurte decât le-ar merita valoroasele studii pomenite). *Una* este că în ce privește istoria deceniilor comuniste ne aflăm încă într-un stadiu pregătitor. Apar din fericire amintiri din închisoare, care documentează și explică în mod foarte serios mecanismele suferinței: mă refer la cele două volume ale lui Boldur-Lățescu (nu le-am citit încă), mă refer la cartea fundamentală a lui Ion Ioanid și la alte volume de amintiri (inclusiv eforturile, bine intenționate, deși nu totdeauna eficiente, depuse de revista „Memoria") apărute în ultimii cinci ani și semnate de N. Steinhardt, Oana Orlea, Doru Novacovici, Lena Constante, Remus Radina, Cicerone Ioanițoiu, I. Gavrilă Ogoranu, I. Pantazi, Adriana Georgescu, Teohar Mihadaș și destui alții. (Știu că există un institut al „totalitarismului", cu o revistă a sa, nu-mi dau seama ce impact au, dar, la rândul lor, catedrele universitare ar trebui să pună în fruntea preocupărilor de cercetare teme legate de această jumătate de secol.)

Memorialistica aceasta a început să fie completată (așa cum se și cuvine să fie) de o masă crescândă de reminiscențe din viețile mai ilustre sau mai banale ale oamenilor care au suferit mai puțin dramatic (sau dureros), „la suprafață" (în societate) anii numeroși de „detenție liberă" din cadrul lagărului socialist. Consider că fără ajutorul unor astfel de publicații („sociologie a concretului") teoriile politologilor despre jumătatea de secol comunist ar rămâne o schiță general-abstractă.

În schimb, literatura memorialistică (penitenciară sau nu) ne arată tocmai până la ce punct s-a înscris comunismul în istoria

țării, ce rădăcini avea, cum a evoluat el în conștiința oamenilor și altele asemenea.

A *doua* decurge din orientările și din afirmațiile Ilenei Vrancea. Spuneam că se cuvine să acceptăm — cu regret, dar și cu stoicism — comunismul drept etapă integrantă a istoriei acestei părți a lumii (deci inclusiv a României). Numai că, tocmai în acest caz, ca un indispensabil demers în examinarea continuității evolutive 1930–1960–1990, istoriografia românească are *obligația* să restabilească adevărul în ceea ce privește intelectualitatea (dar și politica) interbelică. Paradigma potrivit căreia universul de gândire și acțiune al României era polarizat între extrema dreaptă și extrema stângă este complet depășită și ușor de răsturnat prin date și prin examinarea faptelor.

În acele decenii, majoritatea clară a electoralului românesc vota în mod consecvent pentru partide de centru, cu orientare democratică. (Mai mult: un important, dar puțin cunoscut studiu al cercetătorului american Paul Shapiro din 1981 arată în mod convingător, cu statistici, că între 1919 și 1938 se poate observa *și* o tendință de *sporire* a opțiunilor electorale pentru partidele democratice, contrar părerilor larg vehiculate atât de observatori români, cât și de observatori străini, după care România mergea spre o polarizare iremediabilă între Stânga și Dreapta). Analiza efectuată pe segmentul mai mic al societății românești (comunitatea evreiască) se poate așadar dovedi valabilă și la scara mai mare a societății în ansamblu.

Același lucru este valabil și în ce privește viața intelectuală. Principalele publicații, majoritatea celor mai serioși gânditori români, oameni de știință, scriitori — Gusti și Madgearu, Lovinescu și Vianu, Pillat și Blaga, Brâncuși, Enescu și Camil Petrescu, Rosetti, Hațieganu și Hulubei, școala juridică românească, sau cât să mai lungesc lista? — nu s-au lăsat atrași de extrema stângă sau de extrema dreaptă, ci au căutat (uneori în mod șovăielnic și începătoșat, alteori răspicat, curajos și inteligent) să mențină niște etaloane ale existenței sociale decente și normale. Câtă vreme acest adevăr fundamental nu se instituie drept cadru referențial al judecăților despre România precomunistă, câtă

vreme nu există așadar o contextualizare serioasă și corectă a diverselor afirmații și activități intelectuale din acea vreme, nu prea avem șanse să trecem de stadiul înfierărilor senzaționale, nu prea avem șanse să scăpăm de plângeri și resentimente, de stigmatizări retorice și de polemici sterile. „Bătălia canonică" despre care vorbeam la început devine în acest caz inutilă.

Eu cred că numai dacă recunoaștem și subliniem (imperfecta) normalitate a istoriei moderne românești vreme de un secol și jumătate ajungem să găzduim și adevărurile complementare: că atât iraționalismul naționalist de Dreapta, cât și noaptea lungă a totalitarismului leninist de Stânga sunt părți ale istoriei românești, că ele se cer examinate critic și aprofundat, ca obstacole sterpe și (sperăm) episodice ale înaintării democratice din România. Ele ar putea fi demistificate în lumina blândă și calmă a rațiunii, fără a azvârli peste bord secțiuni enorme din însuși materialul și substanța istoriei românești. Un mare avantaj ar decurge apoi în chip firesc: mecanismele durerii din întreaga perioadă 1938–1989 (poate chiar și — de ce nu? — ale prezentului) ar putea fi înțelese potrivit unor linii de forță înscrise în chiar natura proprie a societății românești cu neajunsurile ei adânci, iar nu după simple categorii de suprafață, clișee în fond, lipite formal pe această istorie. Am putea atunci realmente spera în îndreptări, în loc de repetarea circulară a unor conflicte fără ieșire.

Mai 1995; „România literară"

II
DREAPTA ROMÂNEASCĂ

MIRCEA ELIADE
ÎNTRE CHICAGO ȘI BUCUREȘTI

În primăvara lui 1978 am fost invitat, prin bunele oficii ale lui Matei Călinescu, pe atunci în apropiate relații umane cu familia lui Mircea Eliade și autor al mai multor eseuri despre acesta, pe campusul Universității Notre Dame din South Bend, Ind., unde avea loc o conferință de mai multe zile organizată de Norman Girardot pe tema Eliade (un grup studențesc a dat și o reprezentație cu o mică piesă în traducere). În una din zile a venit și Eliade însuși, pe care astfel l-am întâlnit pentru întâia oară (mai avusesem puțină corespondență înainte, dacă nu mă-nșel, mi-a scris o dată și o scrisoare de recomandare). M-a cucerit îndată, avea acest dar special pe care l-am mai observat și la alții din generația sa — la Steinhardt și la Noica, de pildă — de a stabili un contact intelectual direct, de a intra „direct în materie", de a elimina complet toate acele tatonări emoționale și intelectuale care preced, ba uneori împiedică total stabilirea unui racord și a unui dialog între două minți și două suflete.

Țin minte că, la un moment dat, într-una din pauze, unul dintre cei mulți prezenți, un doctorand, m-a întrebat care e situația cu atitudinile și opțiunile politice ale lui Eliade între cele două războaie? Fost-a el un om de extremă dreapta pe atunci? M-am cam fâsticit și i-am răspuns că lucrurile nu sunt prea clare, că a fost vorba de ceva apropieri, dar nu prea serioase. (Răspunsul meu era incoerent și cam incomplet, dar, sunt sigur și acum, nu era un neadevăr.)

Nici atunci, nici mai târziu nu m-am simțit apropiat de opera și gândirea lui Eliade, interesele și orientările mele mergeau în

alte direcții. (Lecturile mele din Eliade sunt și azi incomplete, mi-au rămas și-mi vor rămâne probabil necunoscute unele din principalele sale lucrări savante.) În schimb, în anii care au urmat, am publicat două sau trei recenzii despre literatura lui Eliade, precum și două eseuri ceva mai lungi, nu prea remarcabile, dar care aveau meritul originalității comparatiste (paralele cu Nabokov, cu Charles Williams). Am păstrat legătura cu Eliade, vorbind la lungi intervale la telefon, schimbând scrisori când și când, întâlnindu-l de vreo două ori. Mai remarcabilă a fost ocazia doctoratului onorific acordat de Universitatea George Washington, cu mai puțin de un an înainte de moartea învățatului. Eliade era vădit diminuat fizic, artrita avansată îi chircise mâinile, vocea nu-l ajuta întotdeauna, barba albă era rară și urâtă, în plus, traumatismul operației prin care trecuse (cu succes, de altfel) soția sa, Cristinel, scurtă vreme înainte, se resimțea încă la soț, mai mult decât la soția atât de vivace și de elegant-inteligentă. În schimb, mintea era proaspătă și clară, memoria complet neatinsă, vioiciunea contactului uman rămăsese neschimbată. Nutrea planuri de lucru ample și interesante. Cel mai tare m-a izbit însă la această ultimă întâlnire din 1985 (cred) căldura extraordinară a discipolilor și colegilor veniți, unii dintre ei, de la distanțe considerabile (de exemplu, tocmai din Carolina de Nord). Erau acolo asiatici și afro-americani, evrei și catolici — mi s-a părut imediat, și nu exagerez deloc, că, dincolo de afecțiune sau de stimă științifică, disting la *toți* aceștia un soi de *recunoștință* că se aflau în compania unui om prestigios, care, cu argumente filosofice de mare percutanță, i-a validat, le-a alinat insecuritățile, dându-le un loc sigur sub soare, i-a plasat împreună, le-a circumscris o zonă de împăcare și de comunicare, asta pentru ei înșiși, dar poate și pentru comunitățile din care proveneau. (Observasem asta și la propriii mei studenți, la cei originari din Asia: o instinctivă, neprefăcută lumină pe față de fiecare dată când se pomenea numele lui Eliade: iată un european, spunea fără echivoc subtextul, care ne înțelege, care e „de-al nostru", un om al apropierilor și al comunicărilor culturale.) În după-amiaza cu pricina, apropierea cea mai caldă și mai lipsită de complexe mi s-a părut cea dintre

cei doi Eliade și profesorul și doamna Nathan Scott — Scott era acum profesor la University of Virginia, personalitate de suprafață, dar fuseseră colegi și prieteni intimi vreme de peste un deceniu la Chicago. Nathan Scott era afro-american, un om de mare distincție, dintr-o familie înstărită, cu purtări și alură de gentleman de modă veche, soția lui era o adevărată doamnă. Scott făcea parte, de altfel, și din clerul Bisericii Anglicane. (L-am invitat câțiva ani mai târziu la noi, la universitate, unde a ținut o frumoasă conferință despre intertextualitățile religiosului și literarului.) Mi se părea că și la Scott disting cordialitatea afectuoasă a cuiva care a fost primit de Eliade ca prieten de familie, fără acele inhibiții subconștiente pe care ochiul atent le distinge adesea la anglo-saxonii din America de Nord, chiar și la cei mai generoși și mai lipsiți de prejudecăți rasiale dintre ei. De altfel, în ultimele zile ale vieții lui Eliade, profesorul Nathan Scott a luat imediat avionul la Chicago, i-a dat prietenului pe patul de moarte ultimele rituri creștine. (Avem relatarea scrisă a lui Culianu, care și el fusese de față.)

Atacurile și criticile la adresa lui Eliade începuseră de mult, există și referiri în fragmentele de jurnale publicate de el care arătau că era afectat. Sursele erau două. Un număr de colegi din Italia (câteva nume: Furio Jesi, De Martino, Di Nola), mânați de acele rivalități sau gelozii atât de frecvente în breasla noastră dăscălească (și oare nu cumva, mă gândesc eu, emigrant suspicios ce mă aflu, pompați cu ceva informații, așa, ca de la un partid comunist frățesc la altul?), se lansau în insinuări, care, cu cât erau mai vagi, cu atât erau mai sinistre. În același timp, Institutul israelian de documentare „Dr. Niemirower" furniza (în buletinul său, „Toladot") date și informații care nu-l avantajau defel pe Eliade.

Poate că în această perioadă, în ultimii ani ai vieții, Eliade a greșit nereacționând franc și deschis, printr-o mai amănunțită descriere a vederilor, pozițiilor și acțiunilor sale din anii '30, o prezentare a propriei sale versiuni. Tocmai tăcerea era cea care alimenta exagerările și zvonurile. În același timp, tăcerea acredita impresia unei continue solidarizări cu personalitatea juvenilă, lucru care (dacă stăm să reflectăm fie și numai un minut) nu poate decât să stârnească zâmbetul când e vorba de o personalitate atât de

enormă și de proteică, atât de multiplă, atât de fluid-dinamică cum era cea a lui Eliade. Asupra cauzelor acestei tăceri am să-mi spun părerea îndată, puțin mai jos.

Imediat după moartea lui Eliade, reflectoarele s-au îndreptat cu toată forța asupra anilor '30. Au apărut cărți cum este cea a lui Radu Ioanid (*The Sword of the Archangel*, Eastern European Monographs Colorado and Columbia University Press, 1990) în care Eliade și generația lui sunt coordonați direct cu crimele și persecuțiile antisemite din România. Revista israeliană de limbă română „Minimum" (de sub direcția lui Al. Mirodan) a publicat în câteva rânduri acuzații, documente sau comentarii dure la adresa lui Eliade. Am remarcat dintre cei înscriși în aceste eforturi pe Adriana Berger, fosta asistentă a lui Eliade, care cu numai câțiva ani în urmă îl exalta pe acesta ca pe un absolut și suprem geniu triumfător (am primit de la ea scrisori în acest sens), dar care acum, din motive care-mi scapă, îl condamna pe tonuri de exaltare mânioasă la fel de hilare ca și proslăvirile ei de odinioară. Specialiști și colegi de branșă din Statele Unite au publicat articole de tăioasă critică, uneori pline de ostilitate ideologică. (Seymour Cain în *Midstream*, noiembrie 1989 și Ivan Strenski, *Four Theories of Myth in the 20th Century*, Macmillan, 1987, ca să dau numai două nume printre multe altele.) Stârnit de acest baraj neîntrerupt, I.P. Culianu (împreună, dacă nu greșesc, cu Wendy O'Flaherty, fostă studentă a lui Eliade) plănuia, înainte de tragica sa dispariție, publicarea unui volum care să conțină toate articolele incriminate, din anii '30, împreună cu note și comentarii detaliate. Nu știu dacă un astfel de volum va mai apărea.

Aici e cazul să mă opresc și să pomenesc două contexte importante. Primul dintre ele este critica generală din Occident la adresa legăturilor de extremă dreapta ale multor intelectuali europeni din anii '30 și '40. Mă refer în primul rând la cazul Paul DeMan și la cazul Heidegger. Paul DeMan, flamand belgian de origine, profesor la Yale de peste douăzeci și cinci de ani în anul morții sale, era un deconstrucționist deosebit de inventiv, socotit de mulți ca poate cel mai de seamă critic academic din Statele Unite. (Picant este că Stânga academică îl priza grozav pe DeMan, am

citit o carte al cărei entuziast autor britanic cerea ca viitoarea revoluție mondială să fie călăuzită nu de învățăturile marelui Lenin, ci de ale nu mai puțin „luminosului" DeMan.) Iată că ies acum la iveală vreo treizeci sau patruzeci de articole ale lui DeMan, publicate ca pușcan de nouăsprezece-douăzeci de ani în presa îngăduită de ocupanții hitleriști în Belgia („Le Soir" și altele), foiletoane în care DeMan exprima idei rasiste și naziste. Considerabilă vâlvă, nenumărate articole pro și contra, volume etc., pledoarii pasionate ale lui Derrida în apărarea amicului decedat — toate în timp scurt, abia un an și ceva; adăugați la asta că se știa că unchiul decedatului profesor de la Yale fusese celebrul lider colaboraționist Hendrik DeMan.

Oarecum la fel în privința lui Heidegger; compromisurile acestuia cu regimul nazist nu erau de altfel noutăți. O nouă carte a unui chilian, Victor Farias, relua însă relatarea lor, adăuga material nou, adâncit; în plus, cei adverși filosofiei existențialismului de tip metafizic al lui Heidegger găseau o bună ocazie spre a susține că există o necesară legătură între gândirea lui și regimul politic național-socialist. Astfel de dezvăluiri, imputări și analize au avut loc, în măsură mai mare sau mai mică, și în legătură cu alți scriitori sau gânditori, T.S. Eliot, Toynbee, C.G. Jung, Ernst Jünger și mai știu eu câți alții!

Al doilea context, cel românesc. Eliade s-a găsit, în tot timpul șederii sale în Occident, supus unor multiple presiuni. Pe de o parte, auzeai mereu cârteli că de ce nu se ocupă el mai mult de cultura și problematica română în loc de cele universale. (Cunosc personal oameni din generația respectivă care l-au „mustrat" prin viu grai.) Implicația era desigur și aceea că Eliade nu militează ca naționalist, așa cum ar fi dorit sau s-ar fi așteptat preopinenții. Pe de altă parte, apăreau ocazional în mici publicații de extremă dreapta articole care și-l revendicau pe Eliade ca pe un „camarad" și o glorie a legionarismului, lucru care, mi s-a relatat, părea să irite sau să jeneze familia profesorului. La rândul lor, comuniștii, în măsura în care admiteau să se vorbească despre Eliade, înțelegeau să se șteargă cu buretele orice implicație neplăcută sau jenantă: să ne amintim de celebrul interviu al lui

Păunescu din „Contemporanul" din 1971, cu lungi pasaje cenzurate, pe care Eliade s-a văzut nevoit să le restituie într-o intervenție de la *Europa Liberă*. O recuperare era mereu „tatonată", mereu întârziată, oricum ca s-ar fi vrut „salubrizată" și întemeiată pe un soi de capitulare a lui Eliade în fața ceaușismului. În fine și din nou, mai ales după moartea savantului, au început să apară în presa de emigrație reevaluări ale generației de intelectuali din anii '30 (inclusiv Eliade și Noica, pentru ca să nu mai vorbim de Nae Ionescu), în care elementele critice nu lipseau sau chiar predominau. Printre cei care s-au exprimat în acest fel se numără Ion Negoițescu, Sami Damian, Culianu însuși, ocazional Vlad Georgescu, Mihnea Berindei și Ileana Vrancea. Mai târziu, când lucrul a devenit posibil și în presa de pe teritoriul român, s-au adăugat acestora Zigu Ornea și alții, după cum în Vest apărea cartea lui Leon Volovici cunoscută și în România.

Dar să reiau cursul discuției mele.

Dacă nu mă înșală memoria, Norman Manea și-a scris eseul despre Eliade la solicitarea săptămânalului „New Republic" și anume a acordat timp mult și reflecție lungă și matură textului. Știu că a trimis una sau două din versiunile preliminare ale textului lui Matei Călinescu, după cum și mie mi-a trimis în două rânduri acest eseu; am făcut câteva observații și sugestii, dintre care unele au și fost utilizate de autor. După apariția articolului am auzit că au fost cititori americani cărora articolul li s-a părut prea moderat, prea „iertător" și că se pierde în distincții între ceea ce e valoros și ceea ce nu e valoros la Eliade; ba chiar că ar fi o adevărată „reabilitare de la român la român".

Ar mai fi de menționat că acest eseu face parte dintr-o suită care a și apărut sub formă de volum; trei dintre cele cinci eseuri de acolo au un caracter net anticomunist; dintre acestea, piesa cea mai valoroasă („despre clovni") este formidabilul eseu-pamflet despre cuplul tiranic de la putere în anii '80, necunoscut în România acesta din urmă, (dar de ce oare necunoscut?). *Felix culpa* mi se pare un eseu bine gândit, destul de ponderat în orientare și exprimare; mai presus de orice însă, un articol folositor mersului înainte al culturii române. Evident, nu sunt de

acord cu tot ce spune Norman Manea (nu sunt totdeauna în deplin acord nici măcar cu mine însumi, de ce aș fi cu altcineva?); diferențele țin mai ales de contextualizări, de proporții și accente. Dar nu acordul sau dezacordul meu cu Manea are prea mare importanță aici, ci două lucruri sunt capitale.

Unul este dreptul valorosului prozator de a-și spune părerea (e uluitor că mai trebuie și pusă problema asta!), celălalt este că cele spuse de Manea au reală importanță, și anume au importanță nu în primul rând pentru judecarea lui Eliade, ci mai cu seamă în cântărirea și examinarea culturii românești în dinamica ei de ansamblu. Meritul incontestabil al lui Manea este acela de a nu ocoli căutarea unui adevăr mai rotund, în care luminile și umbrele să-și creeze, ca în pictura realistă, imaginea adevărului. (Nimic nu este mai prost și mai dăunător în existența unei societăți decât aceste sfioase ipocrizii și autocenzurări, care sfârșesc inevitabil prin a genera veninuri interioare.)

Într-un cuvânt, subiectul Eliade este unul care merită discutat pe toate fețele sale, tocmai dacă există intenția de a-l instala pe Eliade undeva sus, într-o galerie de gânditori și scriitori de seamă ai românilor: intenție nu absurdă, dar care, spre a fi pusă în practică, cere lucru temeinic. Bazele acestui lucru au fost puse: mă refer la admirabila și monumentala monografie a lui MacLinscott Ricketts: *Mircea Eliade. The Romanian Roots* (2 vol. East European Monographs, Boulder, Columbia Univ. Press. 1988, peste 1 400 de pagini numai perioada 1907–1945) și în mod specific la capitolul 22, „Naționalism și primat spiritual". Autorul i-a fost elev și discipol lui Eliade, a învățat limba română spre a traduce în engleză unele din lucrările maestrului său, predă acum la un mic colegiu din Carolina de Nord și scrie biografie în acea exemplară tradiție anglo-saxonă a obiectivității empirice și clare. Oricine vrea să scrie în viitor cu înțelegere și competență despre Eliade, de la Ricketts va trebui să pornească.

Eu personal mă voi mulțumi cu mai puțin: nu sunt și nu vreau să devin specialist în materie, știu că mai mulți oameni de mare valoare (Matei Călinescu, Zigu Ornea, Dan C. Mihăilescu) au pe șantier cărți despre anii '30 în România. Am făcut însă o serie

de reflecții despre evoluția lui Eliade pe care vreau să le împărtășesc cititorului ca atare, fără pretenția sau speranța că voi convinge pe cineva, în atmosfera supraîncălzită a controversei cu orice preț.

Mircea Eliade nu a fost între 1935 și 1938 legionar; de asemenea, nici în această perioadă, nici înainte de această perioadă, nici după ea, el nu a fost antisemit. Dar în perioada respectivă (după formularea pe care prin 1958 o folosea într-o convorbire particulară Puiu Cotruș și care mi-a rămas în minte) el s-a manifestat ca „legionaroid", ca și Emil Cioran, deci ca „tovarăș de drum". Realitatea aceasta incontestabilă nu-i face în nici un caz cinste lui Eliade, iar episodul poate ridica legitime semne de întrebare privind întreaga sa orientare ideologică. Care au fost cauzele? Cum se explică această fază? Să enumăr câteva dintre motivele ce mi se par probabile.

I. Tratatele de la Versailles și cele 14 puncte ale lui Wilson. Ne place, nu ne place, țările mici din estul și centrul Europei urmează de aproape două sute de ani semnalele pe care le primesc (sau cred că le primesc) de la autoritatea moral-politică a Occidentului. Or, la 1918, această Autoritate, în zelul ei orb antifederalist, refuză cadrul de toleranță și interacțiune pe care o soluție de tip federal l-ar fi adus în zonă (ca să nu mai vorbim de fortificația anticomunistă pe care ar fi reprezentat-o) și validează principiul național, învestindu-l cu forță instituțională, ca discurs-cadru pentru statele succesoare. Din acel moment încolo, chiar și curentele democrate din România (liberalii, țărăniștii) se văd nevoite să adopte verbal coloratura protectoare a discursului naționalist dacă vor să-și păstreze eficiența politică, iar plusarea și supralicitarea gesticulației naționaliste devin o distracție general apreciată. Nu mă număr printre cei care vânează alibiuri internaționale pentru decizii locale, dar instituționalizarea unui cadru conceptual-politic în care ultranaționalismul poate să înflorească a fost, din păcate, o eronată (și insuficient gândită) hotărâre a comunității internaționale.

II. Acest discurs-cadru stabilește parametrii de funcționare ai generațiilor intelectuale ridicate după primul război mondial. Se

constituie în aceste condiții o atmosferă generațională, un soi de atracție magnetică, poate la început inocent-tinerească, dar treptat îngroșată și împietrită în forme de ură sistematică și chiar violență profesionalizată: evoluția legionarismului, a nazismului chiar, arată această rapidă (probabil inevitabilă) transformare. Solidaritatea generațională a lui Eliade explică, dar nu scuză.

III. Tânărul nu era, cred, o persoană prea simpatică. (Este cazul cu mulți dintre acești tineri superinteligenți, care, spre norocul românilor, apar în fiecare generație în număr bunișor.) Pare ambițios și oportunist, neastâmpărat și băgăreț, nițel cam arivist chiar. A te atașa grupului căruia pare să-i aparțină viitorul este lucru previzibil la un astfel de individ convins de vocația sa, setos de apreciere publică, autor de best-sellers, persuadat de nevoia (de menirea!) de a rămâne în bunele grații ale unui public cât mai mare.

IV. Dacă privim spre anii '30 cu avantajul înțelegerii retrospective, ni se pare că elita generației intelectuale tinere de atunci (criterioniștii în speță) este în multe privințe de o incompetență și de o ignoranță ieșite din comun. Tinerii aceștia atât de inteligenți nu înțeleg nimic, dar absolut nimic din mecanismele socio-economice ale istoriei, incultura și naivitatea lor în materie de structuri real-istorice este uluitoare. Eliade nu era cu nimic mai bun decât colegii săi de generație, grup răsfățat și romantic, plin de sine până la aroganță, pentru care joaca, fantezia, bunul plac înlocuiau judecata empirică și cumpătată.

V. Se întemeia această atitudine jucăuș-iresponsabilă și pe o tradiție românească, pe opțiunea pentru platonic-ideal: împotriva rațional-pragmaticului, ba chiar și împotriva armonizărilor produse, rotunjite, din tradiția lui Goethe și Leibniz (cea maioresciană). În alte cuvinte spus, nefastul și insignifiantul Nae Ionescu clădea totuși pe structuri mentale legitimate de valorile unor Iorga și Pârvan, iar înaintea lor, Eminescu. Iar în ultimă analiză, astfel de orientări de profundă existențialitate traduceau o duioasă dezorientare a spiritului comun, popular, acea recurentă, neostoită nostalgie după un paradis pierdut, nivelul de adâncă insecuritate și nemulțumire al societății carpato-dunărene,

inconfortul ei idealist cu lumea reală. Sucita și incompleta intrare în modernitate a societății românești este răspunzătoare de această rană încă nevindecată; de aici și neașteptata răutate a românilor față de semenii lor. Oricum, creștină, cum se crede îndeobște, nu este această nostalgie, ci eretic-gnostică: legionarii exprimau nu creștinismul, ci o simplă derivație laterală și nelegitimă a acestuia. (Să mai repetăm că și comunismul însuși ține de aceeași familie utopic-mesianică ce ar vrea să instaleze în cât mai mare pripă raiul pe pământ?)

VI. De ce nu s-a scuzat și nu s-a dezis mai târziu Eliade dacă așa stăteau lucrurile? Z. Ornea și M. Lovinescu ne spun: În ambianța din Occident, mărturisirea unei experiențe de extremă dreapta i-ar fi dăunat. Perfect adevărat, dar nu este mai puțin adevărat că zgomotoase retractări și regrete (să amintesc cazul Albert Speer: din „biroul politic" al lui Hitler, deci, slavă Domnului, caz de cu totul, dar cu totul, altă anvergură decât al lui Eliade!!) puteau să-i ridice cota și să-i acorde lui Eliade o spectaculoasă notorietate. Convertirile de Dreapta, rare față de cele de Stânga, aveau și ele valoarea lor pe piața occidentală. Dar nu, de data aceasta motivațiile lui Eliade nu țineau de calcul, ci de cu totul altceva.

Pentru marele erudit, exilul transformase Bucureștii interbelici ai copilăriei și ai tinereții sale într-o zonă aparte, intangibilă, de vis edenic, aproape. Nu mai voia, nu mai putea ca de acolo, de departe, de la Chicago, să mai pătrundă cu instrumentele intransigenței etice în această zonă atât de specială. Am convingerea, pe care nu o pot sprijini cu nimic și nu o pot dovedi în nici un fel, că un Eliade care ar fi continuat să trăiască într-o Românie postbelică normală, constituțional-democrată, s-ar fi dezis fără greutate, fără regrete, de pozițiile tinereții: de la Chicago îi era imposibil să o facă. Avea nevoie de acel spațiu pentru supraviețuirea sa psihologică.

Citeam acum vreo trei, patru luni o nouă nuvelă a lui George Steiner („Proofs" — „dovezi", dar și: „corecturi" — în revista „Granta"). Eroul e un bătrân corector, membru convins al Partidului Comunist Italian. Autorul, ca și eroul chiar, sunt

conștienți de caducitatea istorică a cauzei comuniste, sunt conștienți de vinovățiile și crimele comise în numele acestei cauze. Un atașament irațional, o duioșie nostalgică împiedică personajul (Tullio pe nume) să se desprindă de comunitatea aceasta a tinereții, a vieții sale chiar. (Steiner descrie procesul cu remarcabilă înțelegere și omenie: nuvela e vrednică de lectură, ea mi l-a evocat pe Ion Gheorghe.) Mi se pare că un soi de dinamică psihologică asemănătoare se declanșase și la Eliade. N-aș vrea să par prea sentimental; un prieten mai plastic și mai vânjos la vorbă îmi zicea: dom'le, Eliade ăsta e ca unul care în prima tinerețe a iubit o curvă, s-a despărțit de ea, știe ce-a fost, dar parcă tot nu-i vine s-o vorbească de rău.

Să mai adaug un post-scriptum: dacă Eliade nu simțea o reală vinovăție, un autentic regret, ar fi fost oare potrivit să se dezvinovățească sau să-și ceară iertare? Ar fi fost, din punct de vedere etic, lucru mai respectabil să simuleze o poziție pe care lăuntric nu o trăia, de dragul conformării cu un superego socio-moral sau rațional? Iată o incitantă întrebare cazuistică morală, dar nu mă simt capabil sau chemat să încerc formularea unui răspuns.

Eliade avea, cum spuneam mai sus, o personalitate bogată, polimorfă și proteică, în continuă metamorfoză. Una din schimbările care operau continuu în el este cea începută cel puțin după 1955, probabil încă înainte. Eroul său, Ștefan Viziru (imagine proprie ficționalizată), spune memorabil în *Nopți de Sânziene* că preferă democrația pentru că o găsește mai abstractă, mai neutră, mai puțin angajantă, un cadru nesupărător pentru urmărirea scopurilor individuale. În America, opțiunile lui Eliade merg spre revolta tinerească a anilor '60 („revoluția florilor") și acei tineri îl recunosc adesea drept unul de-al lor. Dar astea rămân lucruri de suprafață. Cum e și firesc, transformarea mai adâncă a lui Eliade se vede în scrisul său, în opera sa creatoare, în istoria și teoria miturilor anume încă de la *Yoga* (1932) încoace. Acolo metamorfozează el resentimentele și dubiile unei generații în teorie umanistă de amplă și generoasă deschidere, așa cum nu aveau să o facă nici Noica, nici Cioran, ale căror reușite și merite în alte zone trebuie căutate.

Ca și acești colegi de generație, Eliade pornește de la o nemulțumire și de la o stânjeneală în fața modernității, ale cărei neajunsuri îl izbesc și îl îngrijorează. Nimic deosebit în asta: de la Rousseau, de la Goethe și de la romantici încoace, o conștiință alertă în fața pericolelor reale, sau potențiale, sau chiar imaginare ale procesului de raționalizare și uniformizare, de globalizare, de simplificare și ordonare, de îndepărtare de natură și de spirit pe care-l numim pe scurt „modernitate" — a constituit una din pietrele de temelie ale vieții intelectuale în ultimii două sute de ani, și anume nu numai în zonele mai dificile ale „periferiei" (din Rusia până în America de Sud), ci în chiar inima Occidentului. Reacțiile puteau să ia o formă de radicală ostilitate (exemple: slavofilismul rus, fundamentalismul islamic, teologia latino-americană a liberării) sau forme moderate (conservatismul liberal al spațiului austro-ungar, inclusiv Aurel Popovici; metafizica poetică a lui T.S. Eliot sau a lui Paul Claudel). Undeva între acestea două se plasează gândirea de tinerețe a lui Eliade. El identifică, mișcare strategică esențială, distincția dintre autenticitatea primară și raționalitatea civilizatorie cu etape ale dezvoltării istorice românești, concrete și locale: arhaismul autentic, prelatin, poate precreștin, pe de o parte, iar pe de altă parte, europenizarea ultimelor două secole, în speță aspectele ei mai mult sau mai puțin superficiale și/sau artificiale.

O astfel de poziție de deschidere poate fi continuată, ca în șah, prin diverse forme de gambit. Una din ele, incontestabil, împinge spre naționalism brutal, spre localism închis, spre reacționarism violent. Eliade nu a știut să-și interzică cu destulă severitate această tentație, nu a știut să evite ocolul prin fundătura pe care, în istoria românilor, a reprezentat-o legionarismul. Pe de altă parte, este la fel de adevărat că *atât* și nu mai mult a constituit această fază: ocol, viteză, experiment, explorarea unui racord sau a unei variante. Chiar și în perioada 1935–1940, dar cu atât mai vârtos și mai limpede în anii care au precedat și în deceniile care au urmat acelei scurte perioade, fluviul amplu al reflecției intelectuale și al cercetării eliadești adâncite și-a continuat cursul. Mie mi se pare limpede că încă de la *Yoga,* Eliade găsise alte soluții, care, pe

măsură ce trecea timpul, aveau să se dovedească incompatibile cu spiritualismul politizat și naționalizat al anilor '30, ba chiar direct potrivnice lor. Deci nu, nu este înrudirea cu extremismul politic străină de substanța gândirii lui Eliade, esențialul operei sale sau o suprapunere necesară și inevitabilă, așa cum afirmă mulți comentatori de Stânga.

Dimpotrivă, pornind de la dilemele sale inițiale, de la anxietatea interogativă în fața modernizării și a civilizației contemporane, Eliade găsește răspunsuri spațioase și constructive care continuă să prezinte interes pentru mulți, de pe multe continente, iar nu numai pentru cititorul român. Pentru Eliade, tensiunea locală carpato-dunăreană între arhaic și artificial se topește în alta, mult mai extinsă, cu caracter universal, între sacralitatea naturală și religiozitatea neolitică, precreștină pe de o parte și marile religii organizate, cu dimensiuni rațional-sociale (nu numai cele din familia monoteismului, dar și cele de tip budist-hinduist); cele din urmă se întemeiază pe orizonturile arhetipale ale celei dintâi, dar între ele se instalează (o bună parte din opera de cercetare a lui Eliade tocmai cu asta se ocupă) o dialectică complexă, cu opoziții și continuități, fenomen nu numai complicat, dar mai ales în chip evident *calitativ* diferit de antiteza simplistă, monocordă, reductivă, între natură și civilizație, pe care se întemeiază politicianismul de extremă dreapta. În cadrul acestui proces de argumentare, orice formă de eurocentrism și de rasism se văd în mod decisiv discreditate și abolite. Mai mult, în deceniile în care Eliade își definitivează opera, el caută să extindă rețeaua aceasta dialectică incluzând *și* raportul dintre civilizația modernă și sacralitățile naturale, și anume prin teoriile submersiunii miticului și ale „camuflajului" arhetipal în existența cotidiană și secularizată a societății moderne. Astfel de teoretizări, apropiate de gândirea lui Northrop Frye, a lui Maritain, Paul Ricoeur și Eric Voegelin (și, încă mai evident, de teoriile lui Jung) generează un cadru general-uman pentru înțelegerea raportului dintre om și nivelul transcendent-religios al gândirii și existenței umane; ele furnizează un limbaj acceptabil, în care experiențele și tradițiile religioase ale omenirii, în pofida diversității lor, pot comunica între ele, pot

găsi un teren comun. Religiozitatea umană, orizontul mitic și arhetipal devin nu factor despărțitor, ci element unificator.

Dacă stăm să ne gândim bine, o astfel de întreprindere teoretică reprezintă exact opusul simetric al legionarismului de pildă, sau al oricărei alte mișcări care insistă asupra unor identități separatoare. Postulatul unei religiozități comune, general-umane, care precedă și condiționează orice construcție religioasă particulară și instituțională este o idee care a circulat insistent mai ales în secolele XVII și XVIII la filosofi deiști și creștini de orientare liberală. Poate cea mai ambițioasă încercare de a sintetiza aceste teorii ne-o oferă, puțin după 1800, Benjamin Constant, cel mai autorizat și cel mai pur reprezentant al liberalismului clasic timpuriu. Opera capitală a lui Constant, lucrarea sa cea mai voluminoasă, *De la religion, considerée dans sa source, ses formes et ses developpements* (5 volume) seamănă în multe privințe cu teoretizările eliadești. Mă surprinde grozav că nu s-a găsit până acum cineva care să scrie o teză de doctorat sau o carte pe această fascinantă temă, a raportului dintre Eliade și Constant.

Or, tocmai cele descrise mai sus reprezintă majoritatea covârșitoare a gândirii eliadești: dacă această operă poate oferi îndrumări și direcții spre viitor, apoi ele pot fi numai un fel de călăuziri spre ieșirea din local, spre deschiderea comunicării universale, spre intime îmbinări ale impulsurilor adânci ale religiozității umane cu realitățile civilizației moderne. Proiectul eliadesc ține de natura comparatist-filologică a secolului XIX, deci până la urmă de o tradiție chintesențial liberală.

Cu toate acestea, nu e cazul să-și facă nimeni iluzii. Eliade, Noica, Cioran, toată generația lor, de la Vulcănescu până la Țuțea, aparțin trecutului. O reconstrucție democratică a societății românești nu se poate face începând de la aceste figuri. Ca oglindă a dilemelor unei mici civilizații ezitând la răscrucea modernizării, opera lor este neprețuită. Eliade este un martor valoros care a reușit să transfigureze dileme locale dându-le o deschidere spre universal și rupând cu stagnarea în localisme vetuste și pernicioase. Opera lui Eliade reprezintă efortul de a transfera spre universal categorii care, fixate în obscurantism și localism, riscă să degenereze într-o

ideologie a resentimentului violent. Cu toate acestea, în imperfecțiile și meandrele ei, experiența lui Eliade semnalează limpede pericolele nostalgismului și ale ezitării, de care, pe planul acțiunii practice, societatea română de la sfârșitul secolului ar trebui să fie scutită. Prea puțin pot folosi drept îndrumar teoriile privind „boicotul istoriei" unei societăți robuste, progresiste, tolerante, în pragul secolului al XXI-lea. Iar saltul de la localism la universalism, fără intermedierea europeană, iluminist-civilizatoare, este tocmai lucrul de care *nu* are nevoie România în secolul XXI (după cum nu avusese nevoie de astfel de poziții anistoriste nici în secolele XIX și XX). Din păcate, implicațiile ideologice ale generației post-ionesciene (de la Eliade la Noica și la Cioran) acestea *sunt*, iar dacă teoretic ele pot fi incitante și stimulative, consecințele practice posibile sunt dintre cele mai nedorite, așa cum a arătat istoria ultimilor cincizeci de ani.

Eseul lui Norman Manea este orientat spre aceste neajunsuri și aceste primejdii, le indică cititorilor, fapt, cum spuneam, mai important decât cutare sau cutare detaliu biografic eliadesc. Orice cultură adultă are nevoie de gestul salubru al testării de sine, al autoironiei, al punerii sub semnul întrebării, al contestației și al sfidării, asta cu atât mai mult într-o perioadă care s-ar vrea perioada de autocritică națională și de început nou. A evita astfel de operații implică o mare primejdie: cultura duce în spinare statui rigide sau, mai rău, cadavre, pierzând avantajul ajutorului viu al unei opere, al unui autor.

Aș plasa, pentru perspectivă, în paralel cu gestul lui Manea, operația mai amplă a lui Ion Negoițescu, vizând întreaga literatură română până la 1945. A stârnit vâlvă și împotriviri pasionate pentru că generează insecurități canonice în rândul cititorilor: Dinu Nicodin, F. Aderca și I. Călugăru apar sporiți în valoare, elementele de autocritică națională ale scriitorilor înșiși primesc proeminența cuvenită, Eminescu și Sadoveanu, Iorga și Noica nu sunt cruțați de ocazionale severități critice.

Iritarea, ba uneori chiar grosolănia replicilor pe care le-a primit Negoițescu dau măsura inerției de gândire și de simțire a cititorilor (și chiar a elitelor românești) în fața unui volum de istorie a

literaturii care mi se pare criticabil mai curând ca unul timid și acomodant, dar care oricum se ține totdeauna în limitele moderației și ale politeții. Unul din detractorii lui Negoițescu spune că e vorba de un text istoric „pentru uz extern" — notație cât se poate de corectă și care ar trebui înțeleasă ca o laudă. Intelectualii din România riscă să se facă vinovați de autoimolare națională dacă refuză rigorile perspectivelor alterității, dacă se agață disperat de ierarhiile „de uz intern" ale propriei cochilii. Nevoia de paralelă continuă cu Occidentul, dar în și mai mare măsură cu țări ale Europei Centrale sau ale spațiului mediteranean sau latino-american, este de-a dreptul acută. Astfel de salutare contextualizări ar putea scuti și de deznădejde (sau autoflagelare), dar mai cu seamă de fudulirile comic-tâmpite ale ignorantului.

Și mai grav, și mai dureros este să observi reacția brutală și agresivă a organelor de extremă dreapta din România față de un Manea sau față de un Negoițescu. Apar în astfel de publicații piese profund dăunătoare, care în mod obiectiv — lucrul trebuie spus cu toată tăria — constituie acte de agresiune la adresa viitorului culturii române și a intereselor de lungă durată ale poporului român. Malignitatea acestui „național-mahalagism" subminează în chip îngrijorător înseși șansele de supraviețuire normală a societății viitoare românești. După cum monstruozitatea vinovățiilor comuniste și nevoia urgentă de a le integra pe acestea memoriei colective în chip cât mai plastic, cât mai durabil, de a le examina implicațiile și cauzele în chip cât mai judicios, nu se împacă de fel cu indiferența la malignitățile totalitarismului de tip naționalist, nici nu le justifică: cu atât mai mult cu cât în anii '70, în anii '80 și, din păcate, în anii '90, cele două tind să se împletească, ba chiar să se suprapună.

Spațiul în care trecutul istoric-cultural românesc oferă contemporanilor sugestii de viitor, posibilități de reînnodare este considerabil de amplu și divers: între Maiorescu și Blaga de o parte, Ibrăileanu, Stere și Petre Andrei de cealaltă (sau, dacă vrem să extindem terenul, între Barbu Catargiu, Petre Carp și Aurel Popovici, de o parte, și Dobrogeanu-Gherea și Șerban Voinea, de cealaltă) se găsesc în acest spațiu Lovinescu și Bălcescu, Vianu

și Madgearu, Șincai, Barițiu și Maniu, Anton Dumitriu și Mircea Florian, Kogălniceanu și Gusti și Cercul de la Sibiu, Vintilă Brătianu și Spiru Haret. Nu vreau să spun că ultima generație „eminesciană" ar trebui exclusă din acest spațiu al resurselor culturale. Spun numai că nu i se cuvine decât o părticică din el.

Silver Spring, MD, mai 1992;
„LAI"; „Cotidianul"

DESPĂRȚIREA DE EMINESCIANISM

I

Nu în România, unde nu se poate încă, dar printre cărturarii români din Apus, observ tot mai des un demers intelectual îmbucurător: o autocritică a gândirii și literaturii române din ultima sută de ani, și, mai ales, o distanțare sau despărțire de Eminescu și de moștenirea lui de idei, care până în pragul celui de-al doilea război mondial, și dincolo de acesta, a marcat decisiv în fond structurile de comportament chiar (și în orice caz de autoînțelegere) ale unei întregi comunități istorice, etnice și sociale. Din Eminescu au descins Goga, Iorga și Pârvan, iar apoi, Eliade, Vulcănescu și Noica; chiar și universul blagian (cu mult mai autonom) ar fi greu de imaginat fără o genealogie eminesciană. Categoriile discursului eminescian și jocurile sale de imagini și embleme sunt cele care în preajma primului război mondial constituiau cadrele de referință ale comunicării politice pe ambele versante ale Carpaților. Studiile fundamentale ale lui Perpessicius și Călinescu și ale multor altora (printre ei și o seamă de distinși savanți francezi, italieni, germani sau maghiari) au consolidat prestigiul lui Eminescu. Acum însă văd la Stahl, M. Berindei și Vlad Georgescu, precum și la destui alții, semnele unei despărțiri, fie de Eminescu, fie de descendența lui intelectual-politică.

Nu e nefiresc să fie așa. Din moștenirea politică a eminescianismului s-a constituit una din pietrele de temelie ale mișcării legionare: utopiste, radicale, „tiersmondiste". Posibilitatea rupturii de Occident (posibilitate care, fie și în forma sa mai vagă, umplea de disperare anxioasă și de mânioasă agitație elitele românești ale perioadei 1848–1918) era proclamată tot mai sus

și tare de scoborâtorii autohtoniști și tracizanți ai mitologiei eminesciene. Antiistorismul, pasivitatea și retragerea somnolentă își găseau printre ei aprigi defensori. La etajele inferioare, de Eminescu se putea ratașa un sentimentalism stagnant și diverse idolatrii vulgare, iar la un nivel și mai de jos, violența sângeroasă își căuta justificarea în teorii a căror genealogie trimitea spre Eminescu și Iorga. Fals și jignitor alibi, vor spune mulți: foarte posibil, răspund, dar rămâne cert faptul că argumentarea ca atare le aparținea pe deplin făptuitorilor și era proclamată zgomotos. Chiar și numai posibilitatea acestei proclamații se cuvine totuși să ne dea puțin de gândit. Că nu era vorba de o aberație incidentală o confirmă și faptul că în anii '60–'70–'80 tocmai această producție posteminesciană își constituise o mască rânjită, de crasă simplicitate, o ideologie de grosolană represiune care vrea să legitimizeze totalitarismul orwellian întruchipat de cel mai jalnic dictator al istoriei române. Criticii și romancierii mișcării „protocroniste", naționaliștii resentimentului egalitarist din jurul lui Lăncrănjan, Barbu și Păunescu sau de la suplimentul „Scânteii tineretului" și de la „Luceafărul" (post-1975) sunt desigur cei care au dat lovitura de grație plauzibilității unui posteminescianism în era modernă, prin scrisul lor mediocru și nociv, prin anacronismul hilar al manifestărilor lor. Nu încape deci nici o îndoială că — deși încă abia schițate sau sugerate — orientările de critică culturală pe care le-am grupat în jurul sintagmei „despărțirea de Eminescu" sunt perfect îndreptățite și corespund nevoilor actuale ale societății române. Dar ce trebuie în fond să înțelegem prin această formulă? Ce semantică socio-culturală descifrăm în acest exercițiu de analiză literară sau intelectuală? Dacă este vorba de un simplu mod de a condamna naționalismul primar, antisemitismul, ruptura de valorile Occidentului, iraționalismul sau reducționismele intelectuale de Dreapta și Stânga, atunci e relativ ușor să obținem un acord etic și politic destul de larg. Dacă e vorba de a-l înțelege pe Eminescu din ce în ce mai mult în contextul său istoric și socio-cultural, iar nu ca pe un arhetip diamantin și ireproșabil, cu valabilitate atemporală și trăsături fixe, acordul va fi poate mai șovăitor și mai puțin entuziast, dar — cel puțin la

nivelul publicului mai avizat și mai sofisticat — se va putea obține. Dacă e vorba de o condamnare nediferențiată, globală și exterminatoare a literaturii și culturii române din perioada 1848–1938, adică tocmai din perioada cea mai promițătoare, mai dinamică și mai deschisă a unei istorii care a fost pe foarte lungi porțiuni pământie, monotonă și posomorâtă, atunci cred că puțini vor fi de acord. Nici strategic vorbind nu ar fi prea înțeleaptă o „autocritică" formulată în astfel de termeni, căci ea nu ar face decât să confirme și să întărească tendințele paranoide și suspicioase care — vai! — continuă să existe în pături largi ale intelectualității române. (Dacă ne gândim bine, experimentul a și fost făcut în anii '50 și nu a dat nici un rezultat, ci a dus la recrudescența naționalistă din anii '70.) De altfel, din fericire, criticile culturale mai noi recurg destul de rar la negația plenară, care nu e nici înțeleaptă, dar nici dreaptă sau adevărată. Mult mai des auzim formulări care condamnă, să zicem, pe Vulcănescu sau pe Eliade, sau Noica (uneori chiar pe Blaga), dar în orice caz pe Nae Ionescu, pentru anistorism, pentru teoretizarea retragerii din istorie și a sabotării istorici, pentru că ignoră dimensiunile social-economice ale existenței umane, pentru că plasează esteticul deasupra moralului, pentru că preferă frumosul tragicului sau religiei, pentru că justifică arogant un autohtonism național (la urma urmelor, antioccidental), pentru că diminuează neavenit rolul raționalului și al empiricului în favoarea speculației idealist-utopice, pentru că tolerează, simpatizează sau măcar nu se împotrivesc mai energic tentației autoritare, și altele asemenea.

Așadar, este vorba aici nu atât de Eminescu, a cărui plasare și judecare istorică poate fi o procedură specializată, cât mai degrabă de a cântări ce valoare poate să mai aibă azi opțiunea de reactualizare istorică de o seamă de gânditori și intelectuali români între 1930 și 1980. O critică mai raționalistă și mai social orientată condamnă adesea ideile pe care tocmai le-am enumerat, adăugând însă că nu vrea neapărat să nege integral meritele substanțiale ale intelectualilor cu pricina. Dar care sunt de fapt aceste merite? Ce rămâne sau ce se poate alege din filosofia română la sfârșitul acestui secol? Mai greu răspundem la această

întrebare decât la cele privind cazul Eminescu. Când vorbim de acesta din urmă putem indica realitatea palpabilă a unei influențe istorice masive (bună sau/și rea); putem oricând indica structurarea și definitivarea *lingvistică* pe care (fapt social) a procurat-o scriitura lui; putem oricând arăta energia vizionară a unei problematici imaginative care (din nou, fapt social) defrișează mari spații de funcționare intelectuală. Este mai complicat însă de spus prin ce este actuală, prin ce este „utilă", prin ce este racordabilă la preocupările, la demersurile și presupozițiile occidentale (deci, din ce în ce mai mult, mondiale) filosofia posteminesciană dintre cele două războaie (și mai târziu). Să schițez un răspuns.

*

* *

Întâi două avertismente. Primul este că am să evit problema „cauzalității": nu există, după știința mea, nici măcar o singură teorie serioasă (cu atât mai puțin un consens) privind impactul unui sistem de gândire asupra unei situații politice. În ce măsură sunt Marx sau Nietzsche sau Toma d'Aquino sau Rousseau „vinovați" de, ori „producători" ai unor consecințe politice care ele însele se referă la filosofii respectivi? Nu prea știu altceva decât că există, sigur, oarecare relație, așa cum de altfel există între fiecare lucru de pe lume și toate celelalte lucruri.

Al doilea este că nu mă refer aici la dimensiunea biografică. Nu îi neg deloc importanța. Pentru moment însă, datele sunt confuze, mi se pare mie, pasiunile foarte vii, factorii istorici într-un colț îndepărtat și destul de vitregit al unei Europe furtunoase copleșeau și dirijau, zic eu, voințele individuale. Nu spun că subiectul nu merită o discuție temeinică, cu simț pentru nuanță și dialectică, ci spun numai că nu în micul meu articol își poate ea găsi locul. O dată spuse acestea, să încep prin a recunoaște că împărtășesc în bună parte obiectivele mișcării de „autocritică" culturală. Mi se pare și mie că factorii estetico-ideali aveau o pondere prea mare, iar argumentările și cunoștințele social-economice jucau un rol prea mic la foarte mulți dintre filosofii și

scriitorii români ai perioadei precomuniste. (Propoziția aceasta, ca și cele următoare, pot fi puse, din păcate, și la prezent, căci nu s-au schimbat prea multe între timp.) Teoria ieșirii din istorie s-a dovedit și ea purtătoare de consecințe catastrofale, după cum mai cu seamă încercarea tenace de a descoperi și de a înălța cutare specific național peste și în afara unor ritmuri și configurații evidente în dezvoltarea generală a societăți umane nu a putut și nu poate rezista experienței și tendințelor europene, mondiale și (nu în ultimul rând) românești. Deci, încă o dată, mai rămâne ceva valabil din sugestiile filosofic-literare ale ultimelor generații precomuniste, sau se cuvine să le ignorăm și să le repudiem integral, negând valoarea autorilor lor?

Aș propune să formulăm lucrurile așa: intențiile acestor autori rămân interesante, și *tocmai* dacă le plasăm într-un context mai general, epistemologic, de pildă, înțelegem mai bine de ce chiar preopinenții susținători „despărțirii" evită să conteste integral valoarea autorilor respectivi. Mă voi mulțumi aici, firește, cu o înșiruire sumară, superficial schițată, dar suficientă pentru niște examinări ulterioare, mai adâncite și mai detaliate.

Deci întâi epistemologicul. Nu văd de ce nu am recunoaște și nu am aprecia ca atare efortul ambițios — și filosofic ingenios — de a extinde și a diversifica conștiința cunoscătoare dincolo de moduri strict raționalist-empirice pe care de la Renaștere (ba nu, de la Scolastică) încoace le-a impus Occidentul întâi sieși, apoi, treptat și global, celorlalți semeni. Modalitățile bidimensionale afirmare/negație, identitate/diferență, subiect/obiect n-ar putea fi ele, se întrebau câțiva gânditori români, extinse printr-o filosofie descentralizată a culturii, prin negocieri multiple sau printr-o epistemologie a pluralității? Nu ar fi oare interioritatea, subiectivul și intuiția mai bine protejate într-un aranjament care să nu se supună exclusiv dispozițiilor carteziene sau baconiene? Motivațiile lui Blaga țin evident de acest tip de interogație, dar, cred eu, și ontologia lui Noica tot de aici descinde, și chiar și anarhismul pesimist al lui Cioran și recursul la stratul religiozității neolitice (precivilizate) la Eliade tot încoace vizează. Mai puțin evident la Noica, dar foarte răspicat la Blaga, și ambiguu-interesant

la Eliade și Cioran, apare ideea că o astfel de pluralitate heterogenă a abordărilor epistemologice nu combate și nici măcar nu contestă meritele și câștigurile civilizației occidentale (tehnice și umane), ci le relativizează cumva, le plasează într-un cadru care vrea să țină seama de tradițiile multiple ale societăților din alte locuri și alte timpuri. Există în acest demers poate și o doză de opoziție regresivă, dar există și o foarte generoasă și umanistă deschidere spre socialul uman în toată multiculturalitatea sa.

Apoi încă un aspect, tot epistemologic. Filosofii cu pricina dovedesc o continuă preocupare cu sfera conceptuală care cuprinde: tranziție, nuanță, distincție, imperfecțiune, gradație. Dacă există ceva valabil în scrisul filosofic al lui Vulcănescu, apoi tocmai demonstrațiile gramaticale ale felului în care limba română reflectă și exprimă această sferă sub-rațională (dar nu irațională) este. Noica l-a continuat mai detaliat și sistematic. Impresia mea este că pe amândoi îi întrece Mircea Florian cu teoria sa despre *recesivitate*: coexistența negativului în și prin termenul dominant-afirmativ. Florian reia la un mod superior și modern demersul lui Conta, care, la vremea sa, conturase o dialectică mai molcomă, mai risipită. Or, efortul continuu al gândirii române de a dispersa și de a îmblânzi, și de a multiplica dialectica (în ce are ea mai abrupt sau mai tranșant) rămâne, sunt convins, lucru de valoare și interes.

În fine, și am să mă opresc la această trăsătură, deși cred că și altele ar mai putea fi deslușite, o anume îngrijorare (mai ostilă sau mai nedumerită) în fața dezlănțuirii tehnologicului este, la rândul ei, plină de complexități și, în ciuda aparențelor, chiar de potențiale progresiste. Cine i-a citit pe Derrida și Deleuze, pe Baudrillard și Jean-Marie Benoist, cine urmărește ideile lui Habermas sau l-a răsfoit pe anarhistul Sloterdijk, cine dă puțină atenție dezbaterilor ecologiste contemporane (pe teme nucleare, tehno-genetice sau chimice) nu poate să nu fie izbit de asemănările cu tematica filosofilor români din secolul XX. Solipsismul și alienarea, destrămarea eului și a comunităților fac parte dintr-o tematică comună, cu răspunsuri existențiale mai mult sau mai

puțin îndemânatice. Lupașcu a făcut astfel de încercări în filosofia științei, Eliade în teoria religiilor.

Aceste trăsături — și, cum spuneam, altele — mă îndeamnă să iau în serios pe Blaga și pe mulți dintre contemporanii săi, chiar atunci când sunt perfect conștient de dubioasele implicații pasiviste și evazioniste ale gândirii lor. Tot ele sunt cele care mă persuadează că în realitate dezbaterea filosofică românească poate încă prezenta un interes pentru un public intelectual apusean și mondial.

*
* *

Rămâne deschisă o ultimă și decisivă întrebare. În ce măsură sunt autorii de care vorbeam (hai să-i numim, ca și până acuma, „posteminescieni") niște puri acrobați ai ideilor, și în ce măsură caută ei totuși să răspundă — cu maturitate socială și etică — la dilemele unui context istoric stringent și chinuitor chiar?

Să observăm întâi de toate că, dacă nu răspunsurile, atunci cel puțin tematicile și interogațiile filosofilor români sunt remarcabil de unitare și consecvente vreme de mai multe decenii la rând. Mă uit la scrisul lui Anton Dumitriu, un logician matematic și un raționalist convins. Observ că a simțit cândva nevoia să scrie *Culturi eleatice și culturi heracleitice*, în care să pună în balanță dinamismul raționalist-realist al Apusului, cu anistorismul pasiv al lumilor orientale și să caute la amândouă plusuri și minusuri. Mă uit la echilibratul raționalist Tudor Vianu și observ că în lucrarea sa filosofică, poate, cea mai frumoasă, *Introducere în teoria valorilor*, el argumentează că domeniul axiologicului, deși poate și trebuie să fie investigat prin explicații logice, conține nuclee ale inexplicabilului și ale imposibilității empirice, pe care nu se poate să le ignorăm. Mă uit la raționalismul progresist al lui D.D. Roșca și notez că tematica tragicului este subiectul uneia din cărțile sale cele mai importante.

Și mai interesant este să ne uităm la gânditori recenți. Oare lipsește la Gabriel Liiceanu cu totul o dimensiune socială? Oare

nu încearcă Mihai Nasta în *Anatomia suferinței* să combine o conștiință liberală și de Stânga (și, nu în ultimul rând, o critică a lui Noica) cu modalități de filosofare desprinse totuși din trunchiul idealist al predecesorilor săi filosofici? Cărturari mai tineri de origine română — un Toma Pavel, un Mihai Spăriosu, un I.P. Culianu — dovedesc suprinzătoare afinități cu tradițiile de care vorbeam (din care cine știe dacă descind, în fond), în vreme ce mesajul lor este integral lipsit de nostalgiile regresive sau indiferențele istorice care însoțesc ca o aură conotativă pe mulți dintre cei mai de seamă „posteminescieni" români. Cel puțin la fel de revelatoare este din acest punct de vedere și lectura gânditorilor marxiști sau sociologici din România. Eu găsesc la I. Ianoși, la Ileana Vrancea, la Al. Tănase și la alți câțiva un efort constant de a mlădia sau transpune pe alte niveluri materiale intelective ale tradiției filosofice locale. În fine, ultimul și cel mai grăitor exemplu la care mă pot acum gândi este cel al lui Mihai Șora, poate cel mai remarcabil filosof român din ultimele două decenii. Original de la început prin sinteza între existențialism, neotomism și marxism pe care a încercat-o în tinerețe, original prin stil, și formulare, Șora poate fi însă definit până la un punct și drept omul care a pus în lumină potențialitățile pluraliste, democratice și cosmopolite pre-existente în modul de filosofie românesc care l-a precedat. A-i citi pe Florian, Blaga, Noica intertextual cu Șora, așa cum îmi place să o fac, înseamnă a-i citi altfel și, cred eu, mai bine.

Toată această lungă listă de exemple, atât de diferite unele de celelalte, nu se poate explica prin simplă coincidență. Este vorba, sunt convins, de cu totul altceva, și anume de dovada că, departe de a fi niște simpliști propovăduitori ai somnolenței inculte și desprinse de istorie, sau niște instigatori la violență reacționară, principalii gânditori români se străduiau să găsească anume răspunsuri la dileme istorice foarte reale și chiar nemiloase. O parte dintre aceste răspunsuri s-au dovedit mai târziu a fi eronate sau nocive (sau, de către cei cu perspicacitate, puteau fi caracterizate astfel chiar și imediat). Altele, multe, au fost atunci și rămân și azi realizări productive și incitante. Oricum ele au

meritul de a încerca să înjghebeze viziuni coerente pentru o societate profund schizoidă (prinsă între un mod de existență arhaic și prefeudal, și un strat de modernizată urbanizare), pentru o societate care își inițiase târziu, sucit și incomplet, intrarea în modernitate, pentru un psihic social bântuit de complexele marginalității și obsedat de neglijența unui părinte absent (fie că era cel al Paradisului pierdut, fie că era cel al Occidentului îndepărtat). Nu erau acestea (și nu sunt: căci lucrurile s-au schimbat mai puțin decât am vrea să credem) situații pe care o simplă comandă optimistă să le poată schimba sau în care mimetismul formelor apusene să fie un leac absolut. Or, mie mi se pare că, dimpotrivă, în majoritatea lor, cei mai buni filosofi, critici și literați români au căutat nu extremele localismului sau ale universalismului, nu extremele progresului sau ale regresului absolut, ci anume combinații și teritorii mediane — diverse, evident, de la caz la caz. Dacă vrem să traducem politic acest tradiționalism (nu e necesară o astfel de traducere, dar e posibilă), l-am găsi undeva la jumătatea drumului între conservatorii liberali ai lumii austro-ungare (de la Szecheny și Eötvös, până la Hayek și Musil) și între tradiționaliștii implacabili ai slavofilismului rus și ai fundamentalismului islamic.

Generalizez nejust, firește, căci un autor independent creator merită o judecată individuală. Plasarea aceasta politică are însă un avantaj foarte mare. Ea ne reamintește că dilemele societății românești de ieri și de azi nu sunt unice, ci sunt împărtășite, într-o formă sau alta, de mai toate societățile în curs de dezvoltare, din Europa de Est, din America de Sud, din lumea islamică, din Asia de Sud-Est, din Africa. În ciuda marilor deosebiri, există și asemănări privind opțiunile de sisteme de valori și de modele de dezvoltare disponibile pentru toate aceste societăți, opțiuni al căror număr nu poate fi în fond decât limitat.

Să nu uităm că cele mai multe dintre aceste societăți aveau, și au încă, enorme moșteniri culturale (indiene, arabe etc.) și sociale, superioare prin proporțiile lor moștenirii mixte românești. Să nu uităm că cele mai multe din aceste societăți au fost puse în fața unor decizii extrem de dure: de a adopta brusc niște structuri

civilizatorii (tehnologice, educaționale, economice, de gândire și comportare chiar) ce se dezvoltaseră în alte circumstanțe geoculturale, și ce se dezvoltaseră istoric vreme de multe, multe secole. „A adopta" venea uneori sub forma crasă a presiunii colonialiste, alteori a planificării dirijiste impuse de elite locale. Dar „a adopta" însemna totdeauna că mulți se considerau și se consideră (în emisfera sudică) dezmoșteniți și periclitați de un mod de existență străin și, poate, apăsător. Or, tocmai aceste opțiuni le-a trăit (și le trăiește încă) și societatea românească, inclusiv elitele ei intelectuale.

Privind lucrurile din acest unghi, mult mai cuprinzător, nu numai că dezbaterea intelectuală românească din secolul precomunist devine mai limpede, dar se și sustrage condamnărilor plenare și radicale. Ea exprimă efortul unei asimilări creatoare și nuanțate a modernității, exprimă o confruntare, și bucuroasă, și chinuită, cu procesul mondial al modernizării. La drept vorbind, această dezbatere intelectuală (și mă refer, firește, de astă dată la întreg spectrul de poziții reprezentate, nu numai la cei pe care-i numeam „post-eminescieni") ar putea stârni invidia multora, prin calitatea sa de ansamblu. Oricât de împiedicată, derutată și egoistă a fost adesea politica din România monarhică, discursul intelectual se desfășura la un nivel de superioară profesionalitate civică și sinceră dorință de a satisface inteligent nevoile comunității. Condiția acestei judecăți este însă tocmai: să înțelegem dezbaterea ca sistem de relații solidare sau ca rețea de interacțiuni dinamice și procesuale.

În acest caz impresionează, mai presus de toate, diversitatea dezbaterii: de la Stânga lui Stere, Dobrogeanu-Gherea, Șerban Voinea și Ibrăileanu, la centrismul liberal al lui Zeletin și Lovinescu, la conservatorismul maiorescian și blagian, trecând prin populismul național-ist al lui Iorga sau țărănismul integrator sau progresist al lui Spiru Haret, Gusti și Madgearu, la localismul ontologic al lui Noica, sau idealismul raționalist al lui Vianu, la vitalismul existențial al lui Eliade și Cioran, evocăm (și încă destul de parțial) o galerie de voci creatoare și originale. Conștiința unui astfel de context extrem de variat ar trebui să ne îndemne la o

înțelegere dinamică mai degrabă decât una statică, relațională mai curând decât izolatoare, a figurilor, la o judecată a conversației și a polemicii ca realitate primară și fluidă, mai curând decât a teoriilor în parte.

Varietatea aceasta, la rândul ei, este unul din modurile în care (în secolul ei monarhic) societatea română a răspuns la implacabila întrebare și sfidare istorică a modernității. Răspunsul îl găsim — este acesta un punct de căpătâi al argumentării mele — nu în reacții separate, ci în primul rând într-o Dezbatere, o Conversație care a continuat până a fost curmată cu forța. Asasinarea lui Iorga și Madgearu a fost, printre altele, și un act simbolic; a înlăturat un tabu, a deschis porțile închisorilor și a slobozit inhibițiile torționarilor care au transpus curând în producție de masă jocul de pedepsire a intelectualilor, în perioada postbelică, a totalitarismului comunist.

Iată așadar că pe de o parte pledez pentru o comprehensiune și judecare contextuală a culturii române moderne: pentru contextul societății române reale, pentru contextul generalizant al societăților în curs de pretutindeni, și pentru contextul de interacțiune al unei dezbateri-fluviu, începută cam în 1848. O astfel de înțelegere tinde, de asemenea, să profileze felul în care realizările culturale ale secolului modern din cultura română rămân în bună parte relevante și pozitive chiar în lumea preocupărilor intelectuale din lumea tot mai ingrată și metanațională, de la sfârșitul secolului XX.

Pe de altă parte, contextualizările propuse de mine pe scurt în acest articol, deși par clemente și exculpante, oferă, cred eu, premise destul de largi pentru a continua și a adânci procesul de „despărțire" și de „autocritică" de la care porneam. Premisele și contextualizările sugerate de mine aici îi exonerează, până la un punct, pe indivizi, cu teoriile și soluțiile lor. În schimb, ele ne pun la dispoziție posibilitatea de a întreprinde o critică mai generală, aplicabilă întregii *culturi* române și, implicit, ne pot ajuta să proiectăm câteva alternative ale viitorului. Trei falii — cel puțin — ale „Conversației" (pe care tocmai o lăudam) îmi vin imediat în minte. Prima — calitatea, substanța, valoarea,

responsabilitatea interlocutorilor — a putut să genereze un sens de falsă putere, un sens de victorioasă eficiență. Transpunerea în practică părea lucru secundar, ce poate urma de la sine, mecanic, în trena unei teorii sau păreri. A doua, și cea mai frecvent observată, este că mai mult decât o dată „Conversația" a început să se desfășoare de una singură, de dragul său, în plăcerea entuziastă și perversă a jocului propriu. A treia, în schimb, este mai greu de definit. Hai să-i spunem o lipsă de modestie prin abandonarea propriilor rădăcini. În adevăr, dacă este generată ca răspuns la schizoidismul și marginalitatea istoriei românești, în schimb tocmai referirea „răspicată" la aceste condiții ajunge adesea să lipsească în chip flagrant. Există — paradoxal pentru o societate în care foarte adesea intelectualii erau simultan profesori și oameni politici — o incapacitate educativă dintre cele mai ciudate. Sigur, pretutindeni și totdeauna există un anume declin, de la „mistic" la „politic", al marilor idei. Dar în societatea română panta de la nivelurile de vârf ale dezbaterilor de idei până la cele mai de jos e abruptă, vulgarizările devin tare rapid grosolane și amenințătoare, la Dreapta naționalistă, la Stânga totalitară și chiar la Centrul hrăpăreț și frivol. Conștiința unor goluri ontologice sau a unor misterioase incognoscibilități se traduce brusc și rudimentar în trândăvie socială, indolență etică și apatie analitică. Cinismul destructiv și corupător se instalează imediat îndărătul fațadelor elegante. Prăpastia aceasta ține poate și de sursele bizantino-neoplatonice ale culturii române (cu separația teoretică între credință și faptă postulată de ele), ține și de instabilitățile cronice și discontinuitățile multiseculare ale procesului istoric, ține și de structura „iluministă" a modernizării inițiate de sus în jos, ține poate (cum spuneam în altă parte) și de o tranziție incompletă de la o „cultură a rușinii" la o „cultură a vinovăției", și desigur și de alți factori, unii desigur economico-productivi.

Oricum ar sta lucrurile, cred că înainte de a critica indivizii și ideile (și tocmai pentru a întemeia cât mai solid o „autocritică" a culturii române) este nevoie să avem conștiința unor structuri, categorii și contexte care pe de o parte explică și scuză, pe de altă parte explică și mustră, dar mai ales explică și sugerează îndreptări.

Nimeni nu va fi atât de naiv încât să-și închipuie că propuneri și descrieri precum cele de mai sus pot avea consecințe sau aplicări imediate. O „autocritică" socio-culturală și națională se constituie treptat și multiplu, din studii disparate, pe obiecte concrete. Nu încape îndoială în această privință, e normal și bine să fie așa, ar fi nevoie tocmai de studii analitice cât mai multe, cât mai serioase, cât mai detaliate. O examinare microscopică a ideologiei abecedarelor și manualelor școlare din România modernă — de pildă — nu s-a făcut încă. Studii despre cărțile cu tiraje mari și mare circulație lipsesc. (Câtă lume a *auzit* măcar de *Istoria Neamului Nostru* a lui Florian?). Cercetări avizate despre politica culturală a marilor edituri și a ziarelor de mare tiraj nu au fost făcute, ba ignorăm chiar date elementare (persoane și cifre). Toate acestea țin de raporturile de putere și de hotărâre deliberată, țin adică de conștiința de sine a unei societăți, de mentalități și de orientări intenționate. Ce distanță există între acest strat și „Dezbaterea" elitelor: iată ce ar trebui să știm mai bine înainte de a exprima opinii prea hotărâte. Dar poate nu-i strică nici cercetătorului, nici analistului minuțios să țină seama de tabloul mai general, de cadrele mai încăpătoare în care se plasează obiectul său, de liniile de forță și de recurențele care inevitabil modelează și ele un obiect socio-cultural. Probabil incomplet, am enumerat în articolul de față câteva dintre acestea. Oricum, operația în sine — adică o critică lucidă, aspră, nepărtinitoare și echilibrată a trecutului cultural românesc, inclusiv o „despărțire de Eminescu" și de „posteminescianism", o răsturnare a tuturor idolatriilor culturale mărginite și sărăcăcioase — este salutară și indispensabilă. Ea nu poate decât să ne bucure.

Washington D.C., Decembrie 1989;
„Dialog", *ulterior* „Contrapunct" *și* „Astra"

DIAGNOSTIC ROMÂNESC*

I

La ora când scriu aceste rânduri (sfârșit de februarie 1990) perspectivele unei democrații în România par incerte sau sumbre. Ziarele pe care le citesc îmi spun că represiunea și interdicțiile au apărut din nou, că vandalismele politice bine organizate (mergând până la asasinat) sunt la ordinea zilei, că o clasă politică hegemonică ce a transformat vreme de aproape cinci decenii România în rușinea Europei se cramponează mai departe de putere, sub privirile neputincioase sau indiferente ale unui popor care știuse totuși să stârnească, foarte recent, admirația generală prin curaj, hotărâre și mărinimoasă solidaritate. Să sperăm că între timp evenimentele mă vor fi contrazis. Dar până atunci să schițez patru direcții de apropiere spre o Europă liberală, constituțională și luminată, aspirația și afirmația dintotdeauna a elitelor intelectuale și politice românești, de la Miron Costin, Școala Ardeleană, de la pașoptiști încoace.

1. *Europa Centrală*. Societatea românească trebuie să ia o decizie fundamentală. Aceea că poate adera la Europa cel mai bine prin adâncirea și medierea propriei sale naturi danubiene și carpatice. În zilele lui decembrie 1989 sprijinul cel mai cald, eficient, emoționant a fost cel iugoslav și maghiar, cel cehoslovac și austriac. Nu neg nici importanța filierei neolatine pentru România, nu neg nici importanța nivelului referențial american (la care orice țară care se respectă va recurge azi), nu neg nici

*Împreună cu *Despărțirea de eminescianism*, cele trei texte au apărut în Iordan Chimet ed., *Momentul adevărului* (Dacia, Cluj, 1996, pp. 134–152).

inevitabila importanță a legăturilor cu Estul și Sud-Estul continentului. Dar rămân convins că o reală chezășie a progresului constituțional și democratic în viitorul românesc se găsește cu precădere (și pragmatic) în comparația continuă și la așezarea comodă și degajată în matca central-europeană. Modalitățile realiste de progres liberal, probabilitățile *practice* de aderare la familia europeană dintr-acolo pornesc.

2. *Descentralizări*. În tradiția românească (dar oare, de fapt, nu și cea de pretutindeni?) „democratic" și „local" sunt termeni aproape sinonimi. Chiar și în Evul Mediu autonomia și autodeterminarea se constituiau la nivelul comunității rurale sau orășenești. Familia, parohia, breasla, mai târziu sindicatul, asociațiile civile de oameni liberi (cu scop politic sau fără) sunt unitățile vitale și sănătoase care îngăduie omului să fie cât mai deplin el însuși. Macrostructurile, fie ele bine intenționate, fie ele represive, sunt parcă ample fenomene meteorologice suportate cu resemnare sau cu mânie. Și aici intervine șansa reală a vremurilor: în ianuarie 1990, ca și (mai ales) în decembrie 1989, orașele sunt libere chiar și atunci când sunt însângerate sau ocupate militărește. Timișoara, Sibiu, Brașov, Iași, Cluj și altele mai mici: toate au deodată un profil, o pondere, o diferență specifică, o personalitate. Eu văd în asta o mare speranță, un teren bun și clar pe care se poate clădi temeinic. Se eliberează asociațiile civile, se eliberează bisericile: altă șansă care nu trebuie pierdută. Din astfel de bucăți răbdător adunate se poate constitui o societate reală, pe care statul să o înconjoare numai, ca o mare arteră de circulație, ca un sistem demarcator. Un gânditor american mai nou numește asta *poliarhie*. Îmi place cuvântul: anarhie sub constrângerile bunului simț, ale cuviinței, ale ordinii gospodărești, ale incertului luminat. Policentrism, diversitate, pluralism — lucruri mici și bine adunate, împotriva proiectelor gigantice și a teleghidajului autoritar.

3. *Opțiunea monarhică*. În România, democrația constituțională și-a găsit, o sută de ani aproape, cadrul protector, hrănitor, în, cu și sub monarhia constituțională. Trei din patru regi români au fost excelente figuri istorice. Țările cele mai progresiste social, mai pașnice și mai avansate din Europa sunt monarhii. În

Spania numai monarhia a asigurat tranziția pașnică de la dictatură la social-democrație. În România există o enormă sete de legitimitate și de simbolism valabil, plin și întreg: adică tocmai ceea ce poate oferi o dinastie istorică. Continuitate istorică, stabilitate, restaurare — puncte-cheie ale oricărei legitimități — iată ce poate oferi coroana.

Există, sigur, contraargumente puternice la fiecare din propozițiile de mai sus. Dar linia de bilanț sună așa: nu poate exista în România lui 1990 adevărată autodeterminare constituțională, nu poate exista libertate de alegere, dacă nu includem monarhia ca posibilitate.

4. *Cartea, presa, mediile de comunicare*. Cheia de boltă a societății românești în ceea ce a avut ea vreodată mai vibrant și mai adevărat aici s-a găsit: în democrația presei, în libertatea cărții. Reluarea numai și numai de aici poate porni: de la o implacabil-deplină libertate a presei, de la avuția înfloritoare a bibliotecilor, de la edituri care să reverse gândurile în pagini de tipar, de la traducere, creație și dezbatere. Reînnoirea democratică, restaurarea constituțională, libertatea instituțională nu se pot închipui fără această circulație rapidă a ideilor, cuvintelor și imaginilor.

Speranțe de primăvară, viitor incert: în fond, însăși existența omului este așa.

„Amfiteatru", *3/1990*

II

Să tot fie vreun an de când am observat, cu mare nedumerire, că vocabulele „federal", „federalist", „federalism" au ajuns termeni de suspiciune și de insultă în dezbaterea politică românească. Cetățean al unei țări prin excelență federale, nu pricepeam la început cum de acest nobil principiu ar putea jigni pe cineva. Dimpotrivă — eu știam bine că țări dintre cele mai înaintate și

mai democratice (Elveția, Germania, Canada, Australia) sunt ferm întemeiate pe acest mod de organizare. Știam, de asemenea, că, în ultimii douăzeci de ani, Spania (cea atât de dragă vârfurilor administrației politice actuale) sau Italia au făcut pași mari spre structura federală, că până și în Anglia și Franța se discută cu seriozitate tema respectivă, că numeroase țări importante din Lumea a treia (India, Brazilia, Nigeria) — să enumăr doar câteva — și-au fundat speranțele de dezvoltare viitoare pe cristalizări constituționale de tip federal.

Dar oare în tradiția gândirii politice românești federalismul a lipsit el în întregime? Nici pomeneală de așa ceva. Oameni politici foarte diferiți, Petre Carp, Iuliu Maniu, Constantin Stere, nu vedeau cu ochi răi descentralizări care să se învecineze și chiar să se suprapună parțial cu federalitatea. Ca să nu mai vorbim de Aurel C. Popovici, mare doctrinar (am putea spune, cel care dintre toți gânditorii politici români a câștigat, la vremea sa, ba a și păstrat până în ziua de azi, reputația europeană cea mai substanțială) și poate unul dintre cei mai formidabili apologeți ai principiului federalist din câți au existat vreodată. Cu melancolică ironie observi că astăzi marele gânditor bănățean e proslăvit în presa bucureșteană de extremă dreapta pentru latura perisabilă a scrierilor sale (cea pe deplin inacceptabilă unei sensibilități și inteligențe moderne) și anume tocmai de către cei pe care doctrinele sale federaliste îi umplu de spaimă și de furie.

În sfârșit, mă mai gândeam eu, nici pe plan politic un asociaționism federal nu pare cu totul de lepădat. Doar e limpede că Europa de Apus (prin țări cu profil istoric de formidabil contur și vechime) merge în această direcție, însoțită de rugămințile insistente ale vecinilor din sud și din est de a li se îngădui participarea la acest proces. Chiar absurd să fie ca și România să se îndrepte — prin Europa Centrală, locul său natural, ca și prin latinitatea sa de baștină — spre o atare asociere federală? Iar apoi, forme asociative și descentralizate ar părea prin excelență înzestrate cu darul flexibilității, sugerând o gamă de opțiuni alternative pentru problema Basarabiei, a Bucovinei, a minorității compacte maghiare din Transilvania, și mai cuprinzător decât toate

acestea pentru progresul economic, politic și cultural al României în ansamblu.

De ce atunci îndârjita împotrivire? Poate fi cauza experiențelor centrifuge din „Uniunea" „Sovietică" sau din Iugoslavia vecină? Dar cine pe lumea asta, care om întreg la minte și la suflet, s-ar putea îngrijora de lupta dreaptă pentru autodeterminare și libertate a țărilor baltice, a Armeniei, a Basarabiei și a celorlalte colonii și lagăre de brutala suferință din imperiul leninist de la răsărit? Iar în ce privește Iugoslavia, oare chiar să nu se înțeleagă defel că acolo problema centrifugală a naționalismelor locale nu s-ar ridica deloc, sau ar însemna lucru mic, dacă puterea comunistă de la Belgrad (armata, partidul, securitatea, birocrația centrală) ar consimți să deschidă calea spre democratizare și libertate? Cine anume s-ar putea alarma de evenimentele sovieto-iugoslave în loc să se bucure? Cine ar putea găsi în aceste desfășurări argumente *împotriva*, iar nu *în favoarea* federalismului, ca unul ce înlesnește și încurajează năzuințele spre libertate ale oamenilor? Răspunsul mi se părea evident: tocmai aparatele de represiune de pretutindeni, încrâncenații și fascinații de putere absolută și de ordine nivelatoare, inamicii sadici ai aproapelui, pe care-l văd doar în postura de obiect al pedepselor, al subjugării, al reglementărilor!

*

* *

Până aici toate bune, dar lucrurile sunt nițel mai complicate, din nenorocire. Ar fi fost mai bine dacă puteam da vina exclusiv pe obscurii mânuitori ai puterii. Nici vorbă, ura acestora împotriva federalismului este mai presus de orice îndoială, și rolul lor în răspândirea unei atmosfere de panică, suspiciune și isterie în această privință este dintre cele mai eficiente. În realitate însă, am înțeles eu destul de curând și cu destulă melancolie, nu ne găsim în fața unei situații desenate în alb-negru: minoritatea cea rea de o parte și masa cea mare și bună de partea cealaltă. În realitate, agitațiile și instigațiile unei pături subțiri și decise își găsesc o cameră de rezonanță, un ecou aprobator puternic, un teren

favorabil în mentalități naționale de mare amploare. Mai multe „complexe psihologice" par să modeleze astăzi mentalitățile populare și chiar intelectuale și să deformeze în chip dăunător comportamentele oamenilor, precum și judecățile lor politice. Nu strică să le arătăm cu degetul, să le spunem cu voce tare numele, fie chiar și numai într-o enumerare pripită, mai ales că aceste complexe se dezvăluie ușor spectatorului cultural.

Întâi insecuritatea propriei identități. Englezul sau francezul mijlociu nu pare să simtă defel nevoia de a tot repeta strident cine și ce este, spre deosebire de intectualul sau cetățeanul român, care se vădește de o acută nervozitate în privința aceasta. Granițele statale, granițele eului par mereu periclitate, *îndoiala* privind propria legitimitate, ba chiar și existența (personală sau națională) îl bântuie pe român și-l îndeamnă — compensatoriu — la noi și noi tirade patetice și afirmări zgomotos-oratorice care au un rezultat exact opus celui urmărit: nu întăresc demnitatea, nu consolidează afirmativ identitatea, ci stârnesc la cei din afară ironia, trezesc străinilor gândul că ceva nu-i în regulă de vreme ce se simte nevoia tonului ridicat și a ariei baritonale. Totul se petrece ca și cum această mentalitate l-ar socoti pe decembrie 1918 o „surpriză nemeritată", un dar care ușor poate fi luat înapoi dacă nu este confirmat și reconfirmat. Granițele eului sunt la fel de recente, la fel de „surprinzătoare", ca și fruntariile statale: la foarte mulți acest eu e recent, abia desprins din magma organică și comunitară, el se cere apărat cu strigăte războinice sau cu plânsete homerice.

Aici intervine un al doilea sindrom, al orfanului, al năpăstuitului, al vlăstarului vitregit și abandonat. El decurge din cel dintâi, căci se întreba omul: orfanul ăsta e copil din flori? e copil adoptat? e copil abandonat? sau poate e numai pripășit pe lângă curte și casă? Legitimitate sau prefăcătorie? Posibilitățile acestea și altele încă se încrucișează besmetic în „subconștientul național" creând un soi de angoasă confuză. (Scandalul și grozăvia lagărelor de copii părăsiți descoperite la sfârșitul guvernării comuniste sunt în fond un simbol de enormă forță și emblematică plasticitate a acestor fantome ce-i bântuie interior pe oamenii din România.) Soluția cea mai la-ndemână e să azvârli toată vina pe prezumtivul

părinte, care te-a părăsit în secolul III cu Aurelian, care ți-a refuzat ajutorul când cu Ștefan și cu Mihai, care te trata de sus și arogant în secolul XIX, care s-a făcut oribil de vinovat la Yalta și care tot el, acum la sfârșit de mileniu II, refuză să se agite și să-ți rezolve treburile dinăuntru și din afară, pe cele bănești și pe cele morale. (Sigur, dacă încearcă totuși să le rezolve, să-ți dea o mână de ajutor e întâmpinat cu alte strigăte belicoase: „nouă să nu ne dea nimeni lecții", „noi nu ne vindem țara" etc. — toate expresie a fricii și a incertitudinii privind propria legitimitate și existență.) Părinte nedrept și părtinitor, care se vede treaba că-l iubește mai tare și-l ocrotește mai grijuliu pe maghiar, pe evreu, pe oricine în fond, mai curând decât pe „biet român săracul" ale cărui însușiri și înfăptuiri nu le omologhează. N-ar fi oare atunci mai bine, spun generații succesive (în precipitata lor degringoladă de gândire, de la Pârvan la Drăgan, de la N. Ionescu la A. Bărcescu), să refuzăm întrebarea și să ne căutăm aiurea — în Tracia neolitică, în cutare paradis mitic — genealogiile justificatoare?

Numai că, practic, de torturile acestea ale ilegitimității nu scapi cu una cu două. Dovadă stau valurile de alibiuri privind randamentul istoric, reușitele sau nereușitele practice ale etniei cu pricina: de vină e totdeauna celălalt, de vină sunt ungurii și nemții, de vină au fost grecii și bulgarii, de vină turcii, de vină rușii, de vină sunt evreii (mai ales), de vină sunt americanii. Eu însumi sunt din principiu nevinovat, puritatea mea e paradisiacă din capul locului („pe-o gură de rai"), mai mult, nu pot face nici o greșeală, chiar de-aș încerca, prin urmare nici n-am cum să-nvăț dintr-o experiență care nu există, ea reducându-se la un șir de nedrepte lovituri și suferințe provocate de un mediu socio-istoric dușmănos și străin („răul încarnat"). Se mai adaugă și alte straturi la grosimea „complexelor" și așa acumulate. Așa ar fi (lucru ușor de constatat, de altfel) apoteoza mentalității conspiratoriale (din nou: populare, ca și intelectuale), convingerea că istoria lumii se alcătuiește din cabale și intrigi, vaste și secrete, urzite de mâini cupide și criminale și, de regulă, dirijate împotriva oropsiților români. Așa ar mai fi și surprinzătoarea inumanitate a unei societăți care tinde să se laude cu sfătoasa ei

omenie, măsură, și simț al nuanțelor. În realitate, individul care se simte în sinea sa copil mic, rătăcit, înspăimântat, părăsit, crede că-și demonstrează bărbăția prin violență și imprecație, prin brutalitate și cruzime față de femei și copii, față de prizonieri și adversari, față de cei bătrâni și neputincioși, față de *alteritate*.

Mulți au văzut în astfel de mecanisme psiho-intelectuale o versiune grosolan laicizată a conceptelor platonico-ortodoxe de milenară vechime în creștinătatea orientală. Categoric, dialectica aceasta a transpunerii practice și nemijlocite a unor concepte teologice ar fi vrednică de o discuție mult mai răbdătoare și detaliată. Eu însă am recurs aici și acum în mod conșecvent la un alt plan referențial (sau poate că este numai o metaforă conducătoare) și anume la psihologia socială. Din această pricină prefer să vorbesc despre o anumită „imaturitate". Cei care sunt mai bine familiarizați decât sunt eu cu opera marelui psiholog și filosof elvețian Jean Piaget notează imediat niște analogii. Când Piaget vorbește despre etapele creșterii psihologice ale persoanei umane, ale individului, despre dificultățile maturizării copilului, nu poți să nu fii izbit de paralelele cu mentalitățile prevalente în România în faza istorică actuală; resentimentul, contradicțiile ură/dragoste față de adultul responsabil, ezitările în asumarea controlului asupra propriei activități și destule altele. Știm că Piaget a refuzat totdeauna cu energie extinderea teoriilor sale de la individ la grupuri sociale, dar analogia rămâne analogie, vrând-nevrând. Nici un observator obiectiv nu va putea nega că imaginarul politic al românilor nu îi silește la o ruptură, la o funestă ruptură, de realitate. „Lipsa de maturitate" înseamnă, în faptă, o mare dificultate a socializării, a comportamentului adult față de alți adulți. Notezi acest colaps cu orbitoare limpezime la românii din țară. Îl observi însă foarte răspicat și la cei din străinătate: chiar și cei mai bine „adaptați", „occidentalizați" în *această* privință se vădesc cel mai târziu capabili de a „intra în rând cu oamenii". Cu alte cuvinte, teama bănuitoare în fața conceptului de asociere federală, de descentralizare, nu pare să difere prea tare de blocajele interne ale românilor în interacțiunea socială cu semenii lor. Numai obligația brutală, nu și dorința

firească, liber-degajată, ar putea constitui temeiul (proclamă ritos aceste subconștiente mentalități) raporturilor între oameni, între persoane individuale, între grupuri și entități sociale. Iar la limită — o limită din păcate mult prea bine populată în ziua de azi — putem afirma fără șovăială că inamicii cei mai redutabili ai poporului român sunt astăzi xenofobii, șoviniștii, antisemiții și antimaghiarii cu organizațiile lor de masă, cu presa de extremă dreapta, cu partidele lor politice proprii, cu ghidajul discret sau direct al securității de care se bucură în continuare. Un sindrom este un obstacol sau un handicap, solidificarea sa politică devine pericol mortal.

Cele spuse aici nu sunt, cred, lucruri prea noi, nici n-au cum să fie, din moment ce sunt adevărul. Mi-ar părea bine să le văd adâncite de către specialiști, am și observat începuturi în această direcție, eseuri semnate de Vintilă Mihăilescu și de Ion Vianu, cred însă că e o linie de cercetare ce s-ar cuveni continuată cu sârg; procesul de autoînțelegere, de autooglindire a unei întregi comunități, mecanismele prin care ea se raportează la lumea reală, la lumea din afară, constituie totuși un lucru vrednic de luat în seamă.

*
* *

Mă arăt, sau mă pretind, știutor în multe privințe, dar mărturisesc că nu-mi dau seama defel cât de *trainice* sunt aceste sindromuri: știu bine că ele există, dar mi-e imposibil să măsor cât de larg sunt răspândite, cât de adânc sunt înrădăcinate. Am impresia că nici alții nu sunt mai lămuriți în privința asta. Să presupunem că ele n-ar fi atât de indislocabile cum par uneori. Să presupunem, de dragul discuției, că ele sunt caracteristice numai pentru *o parte* dintre români, nu pentru toți. (Rațional vorbind, așa ar trebui să stea lucrurile, situații cu lipsuri de excepții neexistând în lumea reală, naturală și mai ales socială.) În acest caz putem lesne evoca o altă imagine a românității, una care nu este deloc imposibilă și care s-ar părea că are, la rândul ei, un anume temei în realitate, dacă ar fi să judecăm după evenimentele ultimilor doi ani.

Ar fi vorba de o definiție mai complexă, multidimensională a identității etnice și istorice a românilor. Într-adevăr, de peste o sută cincizeci de ani, eforturile elitelor intelectuale și politice românești, indiferent de orientarea lor ideologică (pașoptiștii, liberalii, naționaliștii, comuniștii) au mers în direcția formulării unui concept monolitic (și unificator) al propriei identități de grup. Accentul era pus totdeauna pe continuitate și convergență (lingvistică, de idei, de credințe, de datini ș.a.m.d.). Procesul acesta și-a găsit culminarea grotească (și implicita negare prin împingere la absurd) în anii '80. Lunga iarnă ceaușistă, cu insistența ei ferocc-demențială pe uniformitate națională, a facilitat pare-se (iată o fascinantă temă pentru un viitor istoric al culturii și mentalităților) o subterană cristalizare a identităților locale. Dedesubtul suprafeței exterioare, tare, lucioasă, opacă, creșteau, în îndărătnic contrast, autonomii și unități, personalități sustrase unui control care se vroia atât de absolut încât se reduceau la zero. Știm bine: când totul e interzis, totul e permis. Și atunci iată că, brusc, în decembrie 1989, ne-am trezit, surprinși, față în față cu viguroase și de-sine-stătătoare grupări și rețele locale, cu părerile lor, și cu o vânjoasă dorință de afirmare: la Cluj, la Brașov, la Iași, la Sibiu și, desigur, mai ales la Timișoara. Le numesc numai pe cele mai proeminente și mai vizibile. Pretutindeni, generațiile tinere jucau rolul de frunte, dar nimeni nu se putea îndoi că ele se simt purtătoare de cuvânt ale unui localism mai larg, și acționează dezinvolt în numele acestuia.

Puterile centralizatoare au reacționat alarmant și vehement — și mă refer aici nu numai la formațiunile politice, dar și la „tendințe" socio-intelectuale mai largi, nu neapărat înregimentate sau dependente. Vom vedea cum se vor mai desfășura lucrurile în viitor. Nu încape însă nici o îndoială că declanșările din anii '80 se numără printre faptele cele mai îmbucurătoare ale istoriei românești recente, istorie atât de săracă în bucurii. Se conturează o definiție incomparabil mai abundentă, mai interesantă a identității naționale, una în care profilul de abecedar, impus de învățământ și de serviciul militar obligatoriu este înlocuit cu o

imagine poliedrică, printre ale cărei linii și suprafețe se numără în egală măsură pragmatismul tolerant și luminismul voinicos al Banatului, experiența gospodărească, central-europeană a Transilvaniei, latinitatea funciară a provinciilor, puritatea nostalgic-idealizantă de dincolo și de dincoace de Prut, vocația istorică subcarpatină, levantismul ironic al Bucureștilor, cosmopolitismul sofisticat al Cernăuților (de ce nu?) și altele încă.

Când spunem pluralism, ne gândim mai cu seamă la toleranță și la competiția economică, la competiția politică, la rivalitatea și emulația ideilor. Ne gândim la dezacord și concurență în afirmare și în avansare. Dar pluralism sau pluralitate mai înseamnă și altceva; mai înseamnă și complexitatea unei comunități sociale, multiplicitatea ei, bogăția în nuanțe, variante și posibilități. Două acuzații principale aș aduce definiției românității așa cum a fost ea instituționalizată după 1848 și 1866. (Nu-i neg de altfel acesteia câtuși de puțin un anumit rol istoric, inevitabil și în firea lucrurilor.) Defectul prim și principial al modelului etnic tradițional — impus și autoimpus — era tocmai *sărăcia* sa. El s-a dovedit treptat incapabil să dea seama de potențialitățile considerabile ale realității umane de la Carpați și Dunărea de Jos. Dar în al doilea rând *acest* model instituționalizat (ca și oricare altul de același tip) are tendința de a se reifica rapid, de a deveni o simplă unealtă, de a-și pierde câtă brumă de viață și subtilitate va fi avut la începuturile sale. Lucrul se vede clar în cazul lui Eminescu. Forțele centralizatoare de la începutul lui 1990 încoace au reacționat folosind masiv, răzbunător, imaginea marmoreană, a poetului, ca focar unificator sau ca numitor comun al unei etnicități metafizice, transformată în idee platonică și evadată de sub îndatoririle istoriei. Numai că tocmai Eminescu fusese unul dintre cei dintâi care să schițeze o imagine „federalizantă" a românității în multiplitățile ei regionale, unul dintre cei dintâi care să înțeleagă diversitățile provinciale ale românilor și să atragă atenția asupra lor cu multă mândrie și iubire.

Putem spera că o nouă imagine, mai bogată și mai afirmativă, a identității naționale va duce la eliminarea imaturităților psiho-sociale de care vorbeam? Sau invers, abia eliminarea unor

sindromuri poate lăsa cale deschisă unei noi autoînțelegeri? Nu știu, dialectica este aici prea complicată în reciprocitățile ei. În schimb, o definiție inovatoare a identității naționale, una polimorfă, cu unghiuri și laturi multe, cu întortocheri vii, organice, are considerabile avantaje. Nu în ultimul rând flexibilitatea, adaptabilitatea la o lume ea însăși plină de atâtea diverse laturi și unghiuri. Nu în ultimul rând putința de a așeza mai comod, mai relaxat, mai uman, relațiile cu toate minoritățile și cu toți vecinii. Mai presus de acestea însă, din dorința autoconservării: de a supraviețui mai bine într-o lume în continuă și rapidă modificare, de a-ți face singur dreptate, de a dezvălui cât mai frumos și mai complet propriile însușiri și avuții. Este vorba așadar despre o imagine „federalistă" a propriei personalități, animată de nobila aroganță a unei multiplicități abundente, pe deplin persuadată că nu vrea și nu poate să consimtă la simplismul monolitic al „rrromânului" hirsut-glodos, primitiv-paradisiac, perlă ascunsă și incomunicabilă. În aceste împrejurări, problema federalistă, așa cum o prezentam la început, scade la rang de întrebare tehnică, intră în sfera judecăților prudențiale și se subordonează oportunităților dictate de înțelepciunea politică și de pragmatismele ei. Pentru mine nu încape nici o îndoială că mai importantă decât chestiunea politică a federalismului este cea psihologic-intelectuală. Rapid de tot, și fără a mai recurge la operații chirurgicale dureroase, maladiile mai sus-amintite ar începe să se topească precum zăpada la surâsul primăverii.

Iulie 1991, Paris și Washington; „Contrapunct"

III

Când am vizitat România, în primăvara acestui an, am observat că una din întrebările care reveneau constant atât în discuțiile publice, cât și în cele particulare era cea despre românii din

America, despre felul lor de a fi, despre greutățile adaptării, despre succesele sau insuccesele lor, despre atitudinea lor față de țara de origine și locuitorii acesteia, și altele de același fel. Mi s-a părut această veritabilă fascinație nu numai interesantă, ci de-a dreptul încurajatoare, în măsura în care nădăjduiam că poate cei din țară intuiesc totuși într-un fel că acești români din Apus reprezintă nu numai un grup aparte, ci, mai important, reprezintă chiar propriul lor viitor, stagiul în care, de voie, de nevoie se vede pe cale de intrare tot neamul românesc. Chiar dacă aceasta nu era decât o simplă iluzie a mea, curiozitatea rămâne un fapt obiectiv.

Ca să răspund pe scurt la întrebare, se cuvine întâi de toate să disting trei categorii principale de români americani. (Probabil că se pot descoperi *mai* multe, dar nu e aici locul potrivit pentru complicații excesive.) Întâi de toate este vorba de generațiile sosite în America înainte de 1900 sau în jurul primului război mondial. Aceștia reprezintă grosul româno-americanilor, peste 75% aș spune; ei sunt așezați în genere în Vestul de Mijloc, Ohio, Michigan, Illinois, Pennsylvania, grupați mai ales în zona din jurul marilor lacuri. La origine veneau mai ales din sate ardelenești și bănățene, iar evoluția ulterioară i-a menținut tot în meserii și categorii sociale de o moderată afluență: fermieri, lucrători, mici proprietari de prăvălii sau funcționari. Această primă categorie și-a pierdut uneori limba, dar și-a păstrat o anume conștiință românească, legată de religie, de obiceiuri și tradiții, ba chiar de un anumit simț de comunitate etnică. Sunt oameni foarte bine integrați în societate, americani convinși și adevărați, nu altfel decât italo-americanii, să zicem, sau irlandezii americani, sau alte grupuri asemănătoare.

O a doua categorie, mult mai restrânsă și mai heterogenă, totodată, s-a constituit după al doilea război mondial. Acești oameni erau marcați de fuga lor de comunism, de ura lor împotriva prigoanei politice și social-economice dezlănțuite de regimul de după 1948. Unii dintre aceștia erau foști diplomați, alții se mândreau cu nume de rezonanță istorică sau fuseseră figuri politice sau intelectuale de oarecare distincție și proeminență care se lămuriseră din prima clipă de pericolele noii orânduiri și

alesesceră „calea exilului", cum se exprimau chiar ei. Erau aceștia oameni cu vederi tradiționaliste, care au trăit o bună parte din viață cu speranța întoarcerii în țară, și în orice caz pururi cu nostalgia unei Românii de odinioară. În fine, alții, nițel mai tineri, sosiți în anii '60 și '70, unii dintre ei de origine etnică românească, alții evreiască, s-au încadrat mai prompt și mai eficient: inșii cu pricina tindeau să accentueze propria profesionalitate — motivația lor era tocmai dorința pasionată de a putea trăi normal, de a-și putea afirma propriul potențial prin emulație cinstită, de a se bucura de răsplata și roadele propriei competențe. Bărbații și femeile din această categorie sunt risipiți în întreaga Americă, poate cu o foarte ușoară concentrare ceva mai mare la Washington și în California.

În sfârșit o a treia categorie i-ar grupa pe românii sosiți în America după 1979 și 1980, emigrați adică pe baza acordurilor legate de clauza națiunii celei mai favorizate din anii lui Ceaușescu, sau cetățeni care au „fugit", care într-un fel sau altul au părăsit fără permisiune legală țara. Acești români, unii dintre ei intelectuali, alții muncitori sau tehnicieni, au fost puternic marcați de ambianța socio-istorică a regimului comunist în care și-au petrecut majoritatea vieții adulte. Mulți dintre ei sunt astăzi concentrați în zona New York-ului. Acești oameni au avut cele mai mari greutăți de adaptare. Mulți dintre ei au trecut prin adevărate crize. Actul lor de emigrare fusese un act de protest, singurul pe care au crezut că și-l pot permite. O dată ajunși pe teritoriul Americii erau derutați, pierduți, plini de resentimentul că America nu e o mare Românie fără Ceaușescu și fără coada la alimente. Dar chiar și dintre aceștia, majoritatea și-au făcut rosturi, de multe ori ajutați psihologic de copiii lor, care se simțeau iute acasă și chiar fericiți în lumea nouă.

Ce au în comun aceste trei categorii? În primul rând o mare mândrie și siguranță de sine. Oricare le-ar fi fost dificultățile de parcurs ei toți știu, până-n adâncul măruntaielor, că s-au afirmat singuri, neajutați de nimeni, că s-au autoconstruit sau autoreconstruit, verificându-și astfel puterile și dreptul la existență autonomă în lupta continuă cu un univers copleșitor de indiferent,

dacă nu chiar activ ostil. Simțul de libertate, de împlinire, de maturizare pe care îl dă această realitate este greu de explicat sau de înțeles pentru cel care nu s-a găsit prins în procesul de eliberare și de emancipare cu pricina. Încercările diverselor autorități române de a-și subordona sau anexa românii americani sunt nespus de amuzante în chiar naivitatea lor primitivă: acești româno-americani nu se mai *pot* subordona chiar dacă s-ar strădui din toate puterile (dar, fiți siguri, *nu* se străduiesc!), după cum adultul nu mai poate deveni copil, chiar dacă uneori tânjește după copilărie. În schimb, tocmai cei de la Dunăre și Carpați sunt cei care ar avea enorm de multe de învățat (atenție: nu prin instruire, nu prin lecții, ci prin observație, prin intuiție, prin concluzii proprii) de la românii din America, și anume pentru că, așa cum spuneam mai sus, îi așteaptă destul de curând cam aceeași soartă — a libertății economice și politice cu toate traumatismele și pericolele acesteia; desprinderea dureroasă de matca protectoare (și de tutela opresoare) a tribalității consangvine, un nou raport cu autoritatea, ca și cu cei dimprejur.

Ce se întâmplă cu cei sosiți (pentru perioade mai lungi sau mai scurte) după 1989? Aceștia funcționează apăsați de două handicapuri. Cel dintâi este că dispun de opțiunea întoarcerii în țară. E un drept normal și binevenit, dar care răpește insului dramatismul existențial al deciziei definitive, aspre, ireversibile, îl văduvește astfel de imboldul mortal al obligației la reușită. Al doilea este mai grav și este o sechelă psihologică de *lungă durată* a comunismului. Mă refer la „mentalitatea sclavului revoltat": caz tipic ar fi tânărul student sau doctorand care simte nevoia acută a dependenței ocrotitoare, dar în același timp nevoia de a mușca în această autoritate; o caută, și o detestă totodată, cerșește ajutorul, dar îl urăște pe cel care i-l dă. Fără un trunchi de care să se sprijine și pe care să-l zgârie în același timp cu furie impotentă noul venit nu se poate autoimagina. Nu e prea greu de înțeles acest sindrom: el ține de infantilizarea prin comunism a omului, infantilizare intenționată. Dar oricât l-am înțelege, el rămâne o piedică foarte gravă în adaptarea și buna funcționare într-o societate liberă, un retardant dintre cei mai siguri.

Nenorocirea n-ar fi că vreo câteva persoane, câteva duzini, câteva sute sau mii chiar suferă de această boală psiho-socială, nenorocirea este că această mentalitate de „sclav revoltat" se manifestă pe scara cea mai largă în întreaga țară românească. Acest sindrom este, cred eu, una din armele cele mai puternice ale actualei puteri în proptirea și păstrarea sa. Este vorba, la urma-urmelor, de o frică de libertate, de nevoia panică de a păstra cu orice preț, chiar cu acela al urii și frustrării neîntrerupte, propria dependență. Orwell descria în *1984* scena arhetipală a bocancului ce strivește figura celui răzvrătit, scenă pururi iterată, necesitate și scop suprem totodată pentru un regim totalitar. La Orwell, răzvrătitul este inventat și încurajat, pentru a fi apoi zdrobit. Situația descrisă de mine este însă exact inversă: răzvrătitul își caută cu disperare propria înfrângere, scopul său este tocmai acela de a fi învins, frica de victorie îl invadează, nu știe ce ar face în cazul triumfului, viitorul i se deschide gol înainte.

O imagine sumbră, desigur, dar cu o rază de optimism: am convingerea că este cea din urmă fază înainte de acceptarea emancipării și a libertății. Am convingerea că este ultima zvârcolire a forțelor întunericului. „Sindromul doctorandului" este o criză care se poate transforma în criză de însănătoșire, în preludiul acelei încleștări serioase, demne, între puterile zestrei socio-psihologice locale și inițiativele agitate ale globalității, înfruntare pe care cei mai vrednici dintre intelectualii și oamenii de stat ai trecutului istoric românesc au știut să o dirijeze în mod creator și rodnic. Iată așadar că, și în această privință, cazul și experiența româno-americanilor merită să fie privite cu grijă și cu luare-aminte de către cei din România.

Bethesda, MD, iunie 1994; „România literară"

III
PERSPECTIVE DE CENTRU-DREAPTA

CONSERVATOR — UN CÂMP SEMANTIC

În timpul eșuatei lovituri de stat moscovite din august 1991, o bună parte din comentatorii americani vorbeau curent, fără ezitare, despre „complotiștii de dreapta", „reacționari", „conservatori" și „ultra-conservatori"; de altfel am observat că și președintele Boris Elțîn și liderul sovietic Gorbaciov au folosit o terminologie asemănătoare. Evident, unii cititori și ascultători au fost mirați sau nemulțumiți. Cum „conservatori"? Puciștii erau bolșevici în toată regula, descendenți nemijlociți din Lenin și Stalin, membri de „partid" (dacă partid se poate numi o instituție oficială cu rol de controlor și inchizitor) cu acte în regulă! Dar și în România, multă lume recurge la aceeași terminologie, mulți comentatori numesc garda veche și îndărătnică a pecereului și a ceaușismului — „conservatorii".

Evident, avem aici de-a face cu un *prim* sens al cuvântului. „Conservator" înseamnă, nu se poate nega, pur și simplu „păstrător", „cel care refuză schimbarea", „loial față de rânduielile existente în prezent". Iar dacă aceste rânduieli se întâmplă să fie leniniste, ceaușiste, utopic-stângiste, atunci hai să le conservăm pe acestea. Despre un om politic englez de la începutul secolului trecut, zicea ironic gura lumii: dacă ar fi fost de față la Facerea Lumii, ar fi opinat desigur — Doamne Preabun, mai bine să conservăm haosul!

Dincolo de această utilizare contrastivă, pe câmpul semantic înregistrăm și unele concentrări mai specifice, cu un înțeles autonom, iar nu cu unul relațional-dependent. Două dintre acestea par mai importante. (Să le spun: sensul doi și sensul trei.) Dintre

acestea două, unul se suprapune parțial cu „tradiționalist". Este vorba în acest caz de cei care, în decursul secolelor, au socotit că memoria stirpei și a tribului, cutumele istoric constituite, dar mai cu seamă modurile de existență feudale, agricole și patriarhale se cuvin a fi păstrate cu cea mai mare grijă, că orice schimbare se cuvine a fi evitată (sau măcar întâmpinată cu suspiciune îngrijorată). Tot ce e vechi e bun, universul e static, religia se cade să ne conducă în toate acțiunile și comportările noastre. Un astfel de conservatism afirmativ și prescriptiv este și astăzi încă ideologia dominantă în multe părți ale Asiei și Africii (în multe țări arabe de pildă), el și-a găsit exprimări — uneori strălucitoare sau raționale, alteori tâmpe și necruțătoare — în istoria atlantică și mediteraneană, până în secolul al XIX-lea: de la Joseph de Maistre și Mihai Eminescu, până la Calhoun și Randolph, doctrinari americani ai sclavagismului sudic. Astăzi, acest soi de conservatism este mai rar ca în trecut, deși asistăm la recrudescențe periodice, mai ales în veșmânt naționalist. (Firește, nu toate naționalismele sunt neapărat, sau exclusiv, conservatoare; să nu uităm că la originile sale, în timpul Revoluției Franceze, de pildă, naționalismul apărea tocmai ca un egalitarism de Stânga, menit să aboleasă diferențele de castă.)

Există însă și un alt sens (al treilea) al cuvântului conservatism cel mai frecvent în lumea modernă, cel puțin în înțeles politic specific. „Conservatori" de acest fel au fost Konrad Adenauer, Winston Churchill, Charles de Gaulle și Ronald Reagan, Luigi Sturzo și Alcide de Gasperi în secolul nostru, Disraeli și Guizot, John Adams și Edmund Burke, Maiorescu și Carp în secolul trecut. Despre ce este vorba aici? Este vorba — lucrez acum la un studiu mai lung pe această temă — despre o *ramură* a liberalismului, apărută în jurul lui 1800, și dedicată efortului de a sintetiza libertatea și tradiția. Marii gânditori și scriitori de la sfârșitul secolului XVIII și începutul secolului XIX erau cu toții dominați și chinuiți de impactul colosal de dur al modernizării dinamice care se făcea simțită, economic, social, moral, politic, mă rog, pe toate planurile, și se întrebau care e reacția cea mai potrivită, cântăreau diversele opțiuni ale evoluției societății.

Unii dintre cei mai buni — Goethe și Manzoni, Scott și Coleridge și Chateaubriand ca să numesc numai câțiva — au defrișat terenul a ceea ce avea să devină linia și tradiția doctrinară a „conservatismului" modern, adică o încercare de a *traduce* sau a transfera valorile lumii „organice" (vechile rânduieli și legături, inclusiv dimensiunile religioase și deschiderile spre o ontologie transcendentă, inclusiv propensitățile emoționale și estetice ale acesteia) în codurile, discursurile și comportamentele lumii moderne. Nu a o refuza pe aceasta din urmă, ci a injecta în ea energii alternative, a bloca schimbarea fără stavilă și fără popas, a acționa ca o instanță selectivă a memoriei și a păstrării, a combate iraționalitatea destructivă a dinamicii absolute. Conservatismul politic astfel definit inițial — teoretic de Burke în Anglia, iar practic de Părinții Fondatori prin Constituția creată de ei în America și prin comentariile lor federaliste — se vrea pragmatic, flexibil și, mai ales, critic la adresa egalitarismului nivelator. Respectul față de trecut: mai curând decât păstrarea acestuia, îl caracterizează; echilibrele sociale, mai curând decât ordinea pură îl preocupă; proprietatea individuală, protejarea familiei, legalitatea și constituționalitatea sunt principiile sale centrale. Libertatea este pusă deasupra egalității. Orice fel de revoluție este respinsă categoric, iar reforma însăși se cuvine, după această doctrină, să abjure manipularea socială, aspirația utopică, modelele artificial-abstracte. (Dacă pozițiile sunt moderate, și se vor centriste, în schimb moliciunea, compromisul, concesia față de adversar lipsesc cu desăvârșire, oamenii de stat de acest tip, cum se poate vedea și din lista incompletă de mai sus, numărându-se printre cei dispuși să-și apere cu strășnicie și cu intransigență societățile; lista dictatorilor și revoluționarilor care și-au frânt dinții, fals informați cu privire la vitalitatea conservatorilor democrați, este lungă: de la fala napoleoniană, până la jalnicul S. Hussein, trecând prin bolșevici și naziști.) Într-un cuvânt, este vorba aici de un liberalism în dialectică interacțiune cu niște continuități (percepute) ca permanențe, într-un dialog cu o deschidere transcendentă, dialog menit să tempereze și să reorganizeze, dar nu să interzică, progresul, dezvoltarea, alienările

și centrifugalitățile modernității. Un astfel de conservatism este compatibil (și parțial se și suprapune) cu gândirea lui Tocqueville, sau a creștin-democraților europeni și sud-americani. Ea reprezintă o considerabilă forță — spre bine, cred eu — în lumea modernă. Nu singura, nu cea mai importantă, dar o prezență foarte reală de două secole încoace.

Să dau și nițică bibliografie. Russell Kirk, *The Conservative Mind* (1953, ajunsă la a șaptea ediție, la Gateway-Regnery, carte seminală în America), Robert Nisbet, *Conservatism* (University of Minnesota Press, 1986), W.R. Harbour, *The Foundations of Conservative Thought* (University of Notre Dame Press, 1982), Ian Gilmour, *Inside Right* (London, Quartet Books, 1978), Guy Sorman, *La revolution conservatrice americaine* (Paris, Fayard, 1983), George Nash, *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945* (New York, Basic Books, 1976). Dintre cărțile spaniole aș menționa două, de Manuel Fraga Iribarne și Ricardo de la Cierva, iar din bibiliografia germană — cărțile lui Hans-Gerd Schumann, Martin Greiffenhagen și Gerd-Klaus Kaltenbrunner (de altfel nu lipsite acestea de îndoieli sau note critice la adresa ideologiei și a politicii de care se ocupă). Dintre lucrările franceze pe care le-am consultat, cele mai interesante mi s-au părut cele ale lui Réné Rémond, în speță *La droite en France* (Paris: Aubier, 1954; a treia ediție în 1968). Întâmplarea (și bunăvoința unui tânăr învățat român în trecere pe malurile Potomacului) mi-au pus în mână două lucrări istorice vechi de numai câțiva ani (una de Anastase Iordache, cealaltă de I. Bulei) care-mi arată că linia mai veche de studii asupra conservatismului românesc (Lovinescu, C.C. Gane, iar apoi Z. Ornea) nu a rămas nici ea fără continuatori.

Nu știu dacă era mai curând amuzant, sau descurajant, să vezi, mai acum vreo zece ani, în Europa de Vest o mulțime de comentatori cu ifose și pretenții ironizând subțire guvernarea republicană ce tocmai începuse și, vezi, Doamne, incapacitatea intelectuală a celor care aveau să schimbe înșiși termenii discursului socio-politic în absolut toate țările globului, de la Franța și Suedia, până la Mongolia și Mozambic. Acești

observatori ignoranți nu cunoșteau firește în nici un chip dezbaterile aprofundate și câmpurile complexe de înfruntări teoretice ale conservatismului american pe care se funda echipa Reagan și de la care pornise. Dar, eroare, „conservatismul" european, — de regulă reactiv și/sau static (sensurile 1 și 2) din mica prezentare de față — nu coincidea cu sensul al treilea, predominant aproape exclusiv în America de Nord. Țară mult mai recentă, cu fundații produse de voința deliberată și de rațiunea analitică, iar nu de aluviuni geobiologice, emoționale și instinctuale (nu spun că acestea ar putea lipsi cu desăvârșire din vreo societate umană, oricare ar fi ea), America privea nostalgic și conservator mai ales spre orizonturile de gândire și de existență ale lumii iluministe, spre Montesquieu și Locke, iar nu spre Regele Soare sau Torquemada. Or, un conservatism umanist de acest fel nu putea fi altfel decât unul al angajării active în modernitate, al negocierii cu ea, al căutării de compromisuri și de coabitări cu istoria însăși, nu al negării istoriei și al retragerii din istorie. Foarte mulți gânditori și observatori europeni își dovedeau (atunci, în 1980) pur și simplu neputința de a intra în jocurile mai subtile și mai concrete ale efortului spre un viitor plin de articulări și nuanțe, deschis opțiunilor multiple. Pentru ei lumea politică se reducea simplist la „stângiști" și la „fasciști". (Zic eu: încă una din nefastele moșteniri ale mentalității marxiste, adoptată total necritic.)

Au toate acestea vreo legătură cu situația politică și ideologică românească? Poate că imediat — nu. Prea mare a fost dezastrul totalitar, prea sunt încă nerezolvate multe lucruri, prea prompt și urgent se cer lămurite și soluționate nevoi nemijlocite ale comunității. Se poate însă ca, mai iute decât s-ar aștepta mulți, să se ridice și întrebări fundamentale de opțiune, de ritm, de orientare. În Polonia, în Ungaria, observăm încă de pe acum astfel de separări politico-ideologice — foarte firești, desigur. În zilele în care scriu aceste rânduri urmăresc la televiziune spectaculosul colaps a cărui victimă este „mama tuturor bolșevicilor", mă refer la partidul comunist sovietic. Îmi închipui că în Rusia, ca și în alte părți se întreabă multă lume: cine este Boris Elțîn și ce vrea el? care va fi orientarea viitoare a acestui stat, mare încă? Eu cred

că nu e prea devreme pentru ca astfel de delimitări și cristalizări să înceapă și în România, măcar la nivel teoretic-intelectual, pentru moment. Ce se poate constata?

Pentru moment, iată. Există un promițător partid creștin-democrat, înrădăcinat în frumoasele tradiții, progresiste și echilibrate, totodată, ale național-țărănismului. Există un vibrant partid liberal-democrat (cel al Alianței Civice), care și el își poate aroga o linie întreagă de tradiții istorice și intelectuale. Acestea sunt lucruri tulburătoare. Se poate însă observa și că două par a fi defectele grave al noii culturi politice românești, așa cum se constituie ea în prezent.

Întâi. Nu s-a închegat încă un partid organic social-democrat, de care ar fi mare nevoie în România, nu s-a închegat din cauza hibridului fesenist care acționează ca o negură, ca un element ofuscant, potrivnic clarificărilor politice și opțiunilor jocului democratic normal. (Hibriditatea aceasta sau sincretismul acesta provin genealogic, la rândul lor, din monolitismul ceaușist, chiar dacă, de ochii lumii, chingile acestuia sunt azi mai relaxate.) Există totuși un potențial social-democratic, adică un partid mic și activ, sindicate, dintre care unele au oarecare credibilitate și putere, precum și, mai ales, niște aspirații sau nevoi concrete ale populației muncitoare. Când toate acestea vor fuziona chimic, atunci vom putea vorbi de o garnitură mai completă a nascentei democrații românești. Știu bine că în prezent mai există și alte grupări mai mari sau mai mici, dar mi se pare că acestea vor trebui să-și găsească locul în cadrele mai ample ale tipologiei tripartite pe care o schițăm, cadre ce par definite de realitatea însăși. (Nu uit nici rolul profund pozitiv pe care, până acuma, a reușit să-l joace U.D.M.R. pe scena politică a României ultimelor douăsprezece–șaisprezece luni.) Tocmai în confruntarea, alianța, dezbaterea, competiția acestor trei tendințe principale (liberal-democrată, social-democrată, creștin-democrată) se poate deslușí conturul unei viitoare democrații românești.

În al doilea rând. În mai orice țară democratică (în Europa, în cele două Americi) există niște aripi extreme ale opiniei, în spațiile unde sălășluiesc și funcționează socio-comunismul de o

parte, precum și populismul naționalist de extremă dreapta de partea cealaltă. Până aici nimic anormal: fenomene de acest fel apar de regulă din cauza inadaptării, a resentimentului, a angoaselor, a ignoranței. În țările avansate, ele nu durează prea mult, iar ponderea lor e prea mică pentru a deforma în mod decisiv sau măcar supărător mecanismele democratice. În schimb, în țările suferind de imaturitate politică sau bântuite de maladii socio-economice, aceste extreme se umflă malign și periclitează evoluția calmă a societății și reflecția ponderată. Mi se pare că în prezent hipertrofierea extremelor este un pericol grav și nemijlocit pe scena societății românești. Rămâne de văzut ce soluționare va putea fi găsită.

În genere, „conservatismul" acesta, în al treilea sens al cuvântului, a putut avea un rol pozitiv în societățile avansate tocmai pentru că știa cum să canalizeze cumpătat și constructiv incertitudinile și obiecțiile privind ritmul sau modul de modernizare. Nu ar fi absurd să sugerăm sau să sperăm că o atare desfășurare ar putea fi întâlnită în viitorul unei istorii al cărei trecut se mândrește cu Titu Maiorescu și Carol I. Dar eu nu vreau să merg atât de departe. Mă voi mulțumi să propun considerațiile de mai sus ca un simplu prilej de reflecție asupra pragmatismului, asupra combinațiilor multiple, a sintezelor parțiale, a colaborării trecutului cu prezentul și cu mersul spre viitor. Mă voi mulțumi cu indicarea unui mecanism în care dezbaterile în dezacord pot lua forme inteligente și productive, folositoare tuturor. Nu e vorba aici de a copia (lucru de altfel imposibil în acest regn al evenimentului strict individual care este regnul istoric), ci de a cunoaște, de a dispune de niveluri referențiale cât mai bogate și mai complexe, atât pe plan ideologic, cât și pe plan practic.

Ba chiar, să fiu și mai modest: să spun doar că înțelegerea clară a multiplicității semantice, a variatelor sensuri ale termenilor pe care-i folosim în discuția politică este în sine lucru util, poate chiar indispensabil.

Washington, D.C., august 1991

CE ROST ARE O MIȘCARE CREȘTIN-DEMOCRATĂ?

Scriem adesea pornind de la anumite experiențe imediate sau senzații confuze, lăuntrice, pe care încercăm să le articulăm, să le aducem la lumină, să ni le explicăm nouă înșine, să le facem de înțeles și pentru ceilalți. La rândul meu, scriu aceste rânduri împărțit, mărturisesc, între două reacții foarte diferite. Prima este cea a unui individ care este (sau încearcă să fie) sincer religios: frecventează cu oarecare regularitate serviciile divine, activează de șaptesprezece ani într-o universitate religioasă, a inițiat și a susținut, vreme de vreo zece ani, la un post de radio (se numea pe-atunci, pe drept cuvânt, „Europa Liberă"), o emisiune cu orientare religioasă. A doua este a unui observator al evenimentelor din România, care se simte stânjenit (câteodată aproape rușinat) de ostentația festivistă și de spectacolul public religios din această țară, după 1989; ca un om ai cărui prieteni (din România!!) mărturisesc o asemănătoare jenă în fața unui triumfalism clerical cu totul nejustificat de trecutul recent al unei Biserici majoritare, care ar avea motive să se smerească, iar nu să se fălească.

Dacă acestea îmi sunt stările de spirit, atunci cum pot să ridic mai bine chestiunea unui partid creștin-democrat, cum pot să-i justific existența, *dincolo* de relativa preponderență parlamentară a unui partid numit, grefat pe o tradiție valabilă, respectabilă și probabil încă relevantă? Două mi se par motivele pentru care o astfel de mișcare politică e totuși vrednică de aprobare și ar trebui să fie dezirabilă chiar și pentru cei care nu-i acordă cine știe ce

simpatie. Aceste două părți ale argumentării sunt istorică, cea *dintâi*, ceva mai teoretic-doctrinară, cea *din urmă*.

Întâi deci anumite paralele istorice. În Europa de Apus, partidele creștin-democratice contemporane, mari și durabile (Germania, Italia, Belgia, Austria și alte câteva țări), au luat naștere după al doilea război mondial.

Sigur, forme de partide pe bază religioasă au existat și înainte (mai ales în Germania, încă din vremea guvernării Bismarck, sau în Austria habsburgică). Se ivise însă, după al doilea război mondial, o necesitate socio-istorică stringentă. Era următoarea: ce facem cu toate acele mase de cetățeni care sunt tradiționaliste, fără să fie neapărat atrase spre autoritarism și extremism? Ce facem cu minoritățile (sau chiar majoritățile) politice care nu sunt dispuse să se alăture progresismului social-democrat sau liberalismului individualist și capitalist? Ce facem cu acești oameni respectuoși față de lege, moderați, suspicioși față de dinamismele impetuoase ale modernizării, puțin nostalgici după legăturile comunităților organice ale trecutului, încredințați că statului îi revine datoria să protejeze valorile familiei și ale religiei? Răspunsul, pe cât de elegant, pe atât de abil, al societăților din Europa de Vest, a fost să inventeze un vehicul pentru *atragerea* acestei populații votante în jocul general al democrației: să „socializeze", ca să zicem așa, un întreg univers uman, care în trecut putea lesne cădea pradă demagogilor extremiști sau, oricum, putea fi radicalizat. (În deplină echitate, ar fi de adăugat că — în exact același timp — aceeași operație era executată de partidele social-democrate ale Europei pe latura de centru-stânga: atracția spre democrație a unei alte categorii publice, care putea altminteri cădea pradă extremismului de Stânga.)

Partidele democrat-creștine ale Apusului au jucat un rol moderator, au dus la absorbția, îmblânzirea și flexibilizarea electoratului cu pricina. Ele nu s-au dovedit exclusiviste și intolerante, au respins naționalismul (cu atât mai vârtos xenofobia și antisemitismul), au mers în sensul alianțelor interne și al

integrărilor externe. Au intrat în jocul alternanțelor și rotațiilor la putere, au cultivat un conservatism umanist. Să vorbim răspicat: deplina maturizare democratică a Europei Occidentale (încă atât de fragilă și de îndoielnică în 1939!) nu ar fi devenit o realitate fără participarea creștin-democraților. (Nici nu mă mai opresc asupra cazului special al Americii Latine, unde partidele creștin-democrate din numeroase țări, inclusiv Chile, Peru și altele, au avut și un caracter mai net de Stânga, potrivit „opțiunii preferențiale pentru cei săraci" proclamate de catolicism după Conciliul Vatican II.) Ar fi de dorit, ar fi posibil ca același lucru să se întâmple în Europa de Est (tot la un moment de răscruce istorică și de reconstrucție din temelii): în România, în Ungaria, în Cehia, în Polonia și în alte părți.

Acum punctul al doilea, cel teoretic. Astăzi, după năruirea imperiului sovietic, asistăm (în America și în alte părți) la o încleștată polemică între „comunitarieni" și „libertariști". Nu poate fi în nici un caz redusă această dispută la distincția Stânga/Dreapta, cu care ne-am obișnuit de mult să operăm. Iată de ce. Atât una din părți, cât și cealaltă pot avea o coloratură de Dreapta sau de Stânga. Mă voi referi la exemple americane, care se-ntâmplă să-mi fie mai bine cunoscute. Printre „comunitarieni", mulți pot fi socotiți „de Stânga", în măsura în care acordă prioritate colectivității în ansamblu și relațiilor interumane asupra persoanei umane, asupra individului și a drepturilor sale suverane. Astfel ar fi John Rawls și Ronald Dworkin, tot așa ar fi sociologul Amitai Etzioni, așa ar fi (la un nivel mai popular) d-na Hillary Rodham Clinton, care toți vorbesc despre justiție redistributivă și trăsături sau puteri normative ale comunității. Numai că există, alături de aceștia, și oameni care greu ar putea fi numiți de Stânga, cum ar fi aristotelianul organicist Alasdair McIntyre sau distinsa juristă de la Harvard, Mary Ann Glendon. Există și gânditori care, rămânând de centru-stânga, ca Michael Sandel sau canadianul Charles Taylor, cugetă cu multă pătrundere la mărginirile unei democrații egalitare, împinse la extremitățile sale, și la destrămarea

socială sau la vătămarea drepturilor individuale care decurg din această radicalizare a democrației sociale și seculare.

O Stângă libertaristă la rândul ei subliniază mai cu seamă drepturile inalienabile ale fiecărui individ în parte, refuzând să admită valori durabile, ontologice, în vreme ce una mai conservatoare se axează mai mult pe ideea de „societate civilă" (și pe „dreptul natural" al oamenilor), așa cum procedase cu mult succes și Europa de Est, recent, în vremea destrămării comunismului. Pozițiile acestea se pot așadar extinde, de la anarhistul procapitalist Robert Nozick (filosof de marcă), până la social-democratul Michael Walzer.

Să mai adaug ceva. E paradoxal că astăzi tocmai Stânga este cea care preia ștafeta tradiționalismului (utilizând din plin acel „Gemeinschaft" al pionierului sociologic Ferdinand Tonnies, concept care înainte de război părea exclusiv apanajul Dreptei, chiar al celei extreme), în vreme ce un „centru-dreapta" modern (să zicem, acela reprezentat politic prin Thatcher în Anglia și Gingrich în America sau prin defunctul Michael Oakeshott, pe plan politologic) înclină mai mult spre „Gesellschaft" — adică spre organizarea asociativă, prin libera decizie și asemănări arbitrar alese ale oamenilor mânați de interese competitive și opțiuni rațional negociate. Lucrurile sunt impuse până acolo, încât observ cu surprindere cum anume poziții ale politologului de extremă dreapta Carl Schmitt par uneori reabilitate tocmai de „comunitarienii" de centru-stânga ai zilelor noastre.

Dată fiind această dilemă filosofică și politică, dată fiind această gamă de posibilități, unde se plasează politica creștin-democrată? Ce răspunsuri poate ea aduce? (Am încercat și altă dată să tratez acest subiect, dar repetiția nu e inutilă în cazul de față.) Îndată după război, partidele creștin-democrate din Europa de Vest au adoptat, sincer și fără rezerve, modelul capitalist-liberal-individualist al societății. Numai că iute și-au dat seama conducătorii lor cei mai chibzuiți (un Adenauer, un De Gasperi, un Robert Schumann) că jocul acesta al libertății

economice descătușate duce inevitabil la înfrângeri și la rămâneri în urmă ale unora, la dezechilibre dureroase, inegalități mari și suferințe inutile. Dacă vrei să le diminuezi sau să le compensezi pe acestea ajungi la un sistem socialist, ba chiar comunist; forma normativă a societății poate deveni tot mai neîndurătoare, dorința de bine și de împăcare sufocă libera inițiativă.

Dacă însă o „plasă de protecție" împletită din principii pur seculariste duce la socialism, atunci poate este preferabil să se recurgă la valori și justificări etic-religioase. Aceasta a fost soluția la care au recurs creștin-democrații Europei. Nu putem găsi suficiente motive pur social-pragmatice, raționaliste și seculare, gândeau ei, pentru a interveni în jocul liber al pieței cu sancționările sale obiective și neiertătoare. În schimb, această cruțare sau întrajutorare o putem reintroduce, dacă admitem o instanță transcendentă cu îndemnurile sale. Dacă validarea unei politici de justiție socială se face nu pe cale rațională sau de constrângere a raporturilor de forță, ci pe calea unei psihologii a compasiunii divine, atunci putem păstra integral logica competiției capitalist-liberale, dar ne putem bucura (recurgând la o logică alternativă și suplimentară) și de măsurile ce decurg din protecția socială.

Pentru a construi punți de comunicare peste abisul acestui dualism, s-a recurs la o varietate de categorii politice ingenioase. Una a fost *principiul subsidiarității*. (Formulat inițial în 1885 și în 1891, acest principiu a fost definit în enciclica papală *Quadragesimo anno* din 1931: *„este o nedreptate și, totodată, un rău grav și o tulburare a dreptei ordini să transferi unei colectivități mai ample și mai înalte acele funcțiuni care pot fi înfăptuite de instituții subordonate, mai elementare"*. Principiul acesta, în forma secularizată, dacă vreți, este azi mult dezbătut de cei care organizează instituțiile Europei federalizate.)

Alta a fost repudierea principiului de *comunitate* (la singular) în favoarea celui de *comunități* (la plural): adică mulțimea de legături organic constituite (instituție confesională, obște sătească sau urbană, ținut, grupuri spontane și istoric îmbinate, tribalități

ale tradiției, loialități locale, microsocietăți de toată mâna). Astfel încât demo-cristianii au reușit realmente să-și croiască un teren de mijloc între extremele individualismului și ale socio-comunismului. Operele monseniorului Luigi Sturzo, figura marcantă a antifascismului catolic italian, la începutul anilor '20 (și mai târziu), n-au fost traduse încă în România; o astfel de traducere ar contribui mult la lămurirea doctrinală.

Dar, voi fi întrebat, vorbim aici numai despre un fenomen european, nu? America dihotomiei democrat/republicane pare să fi rămas neatinsă de aceste desfășurări. Numai cei neinformați ar putea susține una ca asta. Chiar exemplele de mai sus arătau contrariul. În plus, enormele partide americane au bogate structuri lăuntrice, coridoare și scări și încăperi care găzduiesc dezbateri dintre cele mai interesante, multe din ele de coloratură democrat-creștină. Proeminentul gânditor catolic Michael Novak (trecut de la Democrați la Republicani) susține o poziție liberal-capitalistă și democratică, constant îmbinată cu valori spirituale generoase și ample. În aceeași direcție activează și William Bennett, de două ori ministru sub guvernări republicane, sau proeminentul editorialist George Will: ei pledează pentru un rol relativ mai modest al statului, dar pentru o mai energică proclamare a valorilor etice. Sociologul Peter Berger (care a lansat termenul de „empowerment" — „împuternicire" a micilor instituții descentralizate) și preotul Richard Neuhaus examinează în adâncime mai cu seamă rolul indispensabil al comunităților, importanța „structurilor intermediare" care să blocheze fricțiunea intermediară dintre statul central, tot mai puternic (deci Comunitate cu C mare), și o aglomerare de indivizi atomizați, centrifugali, lipsiți de putere. Latura comunitară e subliniată cu mai multă insistență de profesorul David Schindler, precum și (cu accente uneori populiste și naționaliste) de Patrick Buchanan. Încă mai la dreapta se plasează unii fundamentaliști neoprotestanți, care ajung câteodată în conflict cu puterea statală, în cazuri rare și izolate, chiar violent. La stânga spectrului, oameni politici de

frunte, afro-americani (pastorul Martin Luther King sau reverendul Jesse Jackson, nu mai puțin decât extremistul Louis Farrakhan) recurg și ei la imagistica și retorica religioasă. În acest fel însă cercul se închide și revenim la discuția doctrinală inițială, tocmai cea pe care creștin-democrații doreau să o rezolve. O dovadă în plus că în viața politică nu pot exista niciodată soluții absolute și rețete definitive!

Ianuarie 1997; „22"

CE ESTE POLITICA DEMOCRAT-CREȘTINĂ?

Cititorul atent al gazetelor știe că, atât în Europa de Apus, cât și în America de Sud, există numeroase și influente partide de orientare creștin-democrată sau social-creștină. Multe din acestea au fost perioade lungi de vreme, câteodată decenii întregi, la cârma țărilor respective: în Belgia, în Germania, în Italia și în alte țări europene, precum și în Chile, în Peru. De altfel, e interesant de notat că și în Europa de Est s-a simțit iute nevoia constituirii unor astfel de partide. Cititorul știe poate și despre criza Partidului Creștin-Democrat din Italia, după ce acesta s-a aflat instalat la putere vreme de aproape o jumătate de secol fie singur, fie în coaliție cu alte partide.

Acum însă nu aș vrea să mă refer la acest aspect, ci la altul: care este doctrina unor partide de acest tip, pe ce se întemeiază ele din punct de vedere politico-filosofic, ce urmăresc ele în fond? În adevăr, e mai simplu de înțeles ce vrea un partid social-democrat sau unul socialist (sau, la urma urmei, comunist chiar!) după cum în același sens, un partid liberal sau radical-democrat sau naționalist sau ecologist nu poate să nu se sprijine pe o doctrină clară, uneori exprimată pur și simplu prin numele respectiv. În schimb, termenul de „creștin-democrat" le pare multora confuz sau hibrid.

Nu are rost să trec în revistă programele concrete ale partidelor creștin-democrate din întreaga lume. Am să mă mulțumesc cu o scurtă examinare a principiilor fundamentale, de filosofia istorici, care au impus constituirea partidelor de acest fel. Ca să le

înțelegem mai bine se cuvine să facem câțiva pași îndărăt în istorie, și anume cam cu două sute de ani, până spre secolul XVIII.

După cum se știe, acest secol, Secolul Luminilor sau al Iluminismului, cum i se spune adesea în manualele de specialitate, reprezintă un punct de cotitură în istoria umană. Pe de o parte, constatăm începutul unui proces aparent ireversibil de secularizare și de aliniere. Pe de altă parte, înregistrăm un spectaculos progres tehnic, economic, medical, ca și al nivelului de trai. În termeni și mai largi, putem vorbi de o emancipare a indivizilor, de ruptura acelor legături care ne țineau pe fiecare dintre noi prinși în unități solidare tribale sau biologice, oricum organice: solul natal, neamurile, tradițiile.

Cum au răspuns religiile la acest proces? În Europa și în America întâi, iar mai apoi și în țările afro-asiatice s-a observat că religiile s-au împotrivit, crijându-se în apărătoare ale modurilor de existență și de gândire tradiționale. Astfel, de pildă, în cadrul societăților catolice au luat naștere forme de conservatism de-a dreptul reacționare în secolul XIX și chiar în secolul XX; în cadrul protestantismului, iar mai târziu, al islamismului, au apărut mișcări fundamentaliste; de asemenea se poate spune că în Răsăritul ortodox s-a manifestat, din punct de vedere teoretic și intelectual, cel puțin, o opoziție clară împotriva așa-numitei occidentalizări. În România, în Rusia, ca și în alte părți, observăm o polarizare clară între mișcări de tip „autohtonist" (numite în Rusia slavofile) și curentele liberal-progresiste, tocmai în funcție de felul în care concepțiile Iluminismului de secol XVIII au fost acceptate sau nu. În aceste condiții, în Europa de Est mai ales, a fi democrat înseamnă și a fi secularist, adversar al religiei. Astfel de polarizări mai există încă și în ziua de astăzi, atât în Lumea a Treia, cât și în Apus și în țările recent eliberate de sub teroarea comunistă.

Ei bine, aici intervine cuvântul interesant și bine cugetat al gânditorilor și oamenilor de stat care au ales opțiunea creștin-democrată. Au apărut intelectuali și oameni din toate clasele sociale care și-au pus problema dacă nu cumva este o greșeală să vedem o opoziție de neîmpăcat între un curs limpede

al istoriei, cu toate binefacerile pe care le aducea acest curs, și pozițiile tradiției. Dimpotrivă, susțineau oameni de acest fel: am putea spune că tocmai eliberările de gândire și de faptă promovate sub impuls creștin sunt cele care, la originea originilor, au declanșat liberalismul iluminist. Iar dacă într-adevăr putem vorbi despre o astfel de comunitate de idei și de intenții între liberalismul democratic, pe de o parte, și tradiția socială a creștinătății, pe de altă parte, atunci de ce să le păstrăm în *opoziție* pe planul activității politice?

Iată așadar cum a luat naștere mișcarea creștin-democrată, *nu* ca o împotrivire la alte grupuri (etnice, religioase, sociale), ci, *dimpotrivă,* ca un factor de *incluziune*, de unificare, un factor care încearcă să spargă separările de clasă, de rasă și, la urma urmelor, chiar pe cele religioase. Încă de la începutul secolului XIX astfel de sugestii au apărut în Franța (prin Chateaubriand, Doamna de Stäel, Benjamin Constant și Lamennais), în Anglia, în Germania. Îndată după primul război mondial, doctrina democrat-creștină începe să se dezvolte destul de rapid; apar în Franța lucrările fundamentale ale lui Jacques Maritain, în Italia, înainte de instalarea la putere a fasciștilor, ba chiar și după aceea, părintele Luigi Sturzo și discipolii săi angajează o foarte frumoasă activitate pentru a crea niște sisteme alternative față de cele dictatoriale care proliferau în întreaga Europă. Chiar și mai curajoasă, mai pândită de pericole, a fost activitatea creștin-democraților din Germania; acolo tocmai instalarea la putere a lui Hitler a silit vechiul partid catolic numit pe atunci *Zentrum*, un partid confesional, sectar, apărând pur și simplu interesele populației catolice a țării, să mediteze asupra rolului său și să-și extindă considerabil orizonturile, să treacă printr-un proces de *deschidere*. Rezulatele s-au văzut curând: imediat după al doilea război mondial, partidele creștin-democrate au cunoscut o năvalnică extindere în mai toate țările vest-europene, generând conducători de excepțional calibru, cum ar fi Alcide de Gasperi, Konrad Adenauer, Georges Bidault, precum și absorbind adesea alegătorii care în trecut votau cu liberalii și cu conservatorii.

Spre deosebire de vechii conservatori religioși ai secolului trecut, creștin-democrații contemporani acceptă procesul de modernizare, de emancipare a individului, de progres tehnologic și economic, de democratizare și de decizie a majorităților. Spre deosebire însă de socialiști sau de liberali radicali, creștin-democrații cred în dimensiunea spirituală a omului, consideră că tradițiile istorice au și ele un merit al lor, apreciază valoarea solidarității umane în formele ei organice. Creștin-democrații culeg din moștenirea de gândire *socială* a marilor teologi, un Sfântul Francisc de Assisi sau un Sfântul Ioan Gură de Aur, și, în ultimă instanță, din învățătura Evangheliilor și încearcă să adapteze aceste principii în mod creator și original la împrejurările istorice ale lumii contemporane cu ei. Se constituie astfel o combinație interesantă între, pe de o parte, politologia individualistă a unor Max Weber și Tocqueville; iar, pe de altă parte, accentul pe colectivul social (comun de altfel atât conservatorilor, cât și social-democraților). Vocația creștin-democrată se dovedește a fi o vocație centristă, o vocație a armonizărilor, a medierii între poziții diferite. Personal cred că, deși nici o singură doctrină nu poate avea pretenția să dețină adevăruri absolute și definitive, se poate totuși spune că în lumea actuală modul de gândire creștin-democrat se apropie cel mai mult de o sinteză care, dacă este reprezentată prin oameni politici de valoare și de integritate, poate să aducă răspunsuri satisfăcătoare societății în ansamblu și indivizilor în parte.

DE LA EGALITATE LA PLURI-ELITISM: TERMENII UNEI DEZBATERI

Titlul unei recent publicate și deja celebre cărți germane, *O critică a rațiunii cinice* a început să stârnească deja comparații cu opera unuia dintre cei mai mari între cei mari. Peter Sloterdijk este de fapt un tânăr arogant care abordează mult mai puțin abstracțiunile decât situațiile concrete din istoria socială, literatură și psihologie. Cititorul nerăbdător se va lăsa cu ușurință captivat de cuceritoarele analize de simptome întreprinse de autor; nu este greu să-i urmărești elucubrațiile pline de imaginație pe tema rădăcinilor răului în societățile moderne și nici să-i împărtășești speranța într-un ironic imbold și liniștit anarhism al viitorului. Totuși, o privire mai atentă va descoperi dedesubtul acestor structuri de suprafață pline de culoare, un proiect mai serios și mult mai neliniștitor: cum să păstrezi individualitatea într-o lume dominată de egalitate. Când este egalitatea opresivă? Când poate fi benefică? Înainte de a auzi ce sugerează Sloterdijk, să luăm mai întâi în considerare flamboaianta lui instrumentație teatrală, pentru că merită pe deplin.

Argumentația lui se bazează pe o distincție originală între *Kynismus* și *Zynismus*. Cel de-al doilea termen, cu rădăcina în obișnuitul cinism, reprezintă folosirea disprețuitoare a forței nude, independent de convenții, tradiții și scrupule; este o atitudine încurajată de necredința în bunătate și sinceritate, în același timp resuscitând cu agresivitate scopuri egoiste. În germană, ca și în engleză, această atitudine umană cel puțin dubioasă, dacă nu condamnabilă, și-a primit numele de la o școală filosofică din Grecia antică, fondată în sec. 4 î.Hr. de Diogene

din Sinope și continuată vreme de aproape zece secole de gânditori precum Crates din Teba, Bion din Borystene și Menippus Gadareanul. În vreme ce mulți dintre cei care au pretins mai târziu că aparțin acestei școli erau cum erau numiți mai demult, concepte cinice pot fi recunoscute în operele unor gânditori distinși precum Dio Chrysostomos, Zeno, Epictet, Lucian și Iulian. Numele mișcării vine de la *Kynikos* (canin), forma adjectivală a lui *Kyon*, cuvântul grecesc pentru „câine". Diogene și cinicii din prima perioadă credeau că viața omului trebuie să fie naturală, chiar asemănătoare cu cea animală, respingând cătușele artificialității, bunurile exterioare, inhibițiile și ambițiile. Viața de dorit era, după ei, una de căutare morală și spirituală, cu respingerea societății și o asumare a libertății până la punctul nerușinării. Această autonomie radicală avea să meargă mână în mână cu o expunere fără jenă, cu zâmbetul pe buze, a ipocriziei sociale și de grup.

Prin termenul *kynismus*, Sloterdijk propune o întoarcere la rădăcina semantică și la doctrina filosofică originară, ca și la atitudinile ei psihologice și sociale, în care el vede polul opus al cinismului în sensul uzual. Ceea ce au în comun cele două este demascarea și refuzul constrângerilor și formulelor de comportament tradiționale. Dar în timp ce *Zynismus* face aceasta din motive de lăcomie egoistă și manipulare opresivă, *Kynismus* urmărește demistificarea, ironia, o deschidere a lumii, o deconstrucție a hegemoniilor, decepțiilor și presiunilor, și un fel de anarhie lină care conduce la comportamente experimentale și relaxări umorale.

Sloterdijk are acum 38 de ani; și-a publicat cartea acum doi ani și jumătate, și curând după aceea a devenit o figură de cult printre intelectualii mai tineri. Are păr lung, o mustață lungă, și ochi amabili și ambigui. Un comentator l-a comparat cu Arthur Schopenhauer, filosoful pesimismului și aparenței, în mare parte datorită unui stil digresiv și critic față de filosofiile sistematice ale vremii lui. Filosofii neomarxiști din Germania i-au răspuns cu mârâieli furioase acestui intrus; îmi amintesc un lung și devastator atac în „Der Spiegel", semnat de un anume Reinhard Merkel, care a categorisit cartea lui Sloterdijk drept un balon

colorat. Jürgen Habermas, poate cea mai autorizată și mai respectată figură a mediului filosofic din Germania — un neomarxist solid și moderat și un urmaș creator al Școlii de la Frankfurt — de obicei refuză să apară la aceeași tribună cu Sloterdijk. Aceasta nu a afectat popularitatea tânărului autor, cartea lui se vinde bine și rămâne un conferențiar căutat. Mai mult, filosofia lui e percepută de unii drept un posibil cadru mai flexibil pentru o întreagă mișcare politică, „Die Grünen", și pare a articula câteva teme recurente de dezbatere intelectuală și de resuscitare emoțională în Germania.

„Die Grünen", o grupare pacifistă și ecologistă cu urme de anarhism de Stânga, are doar influență marginală în politica Germaniei de Vest, poate și pentru naivitatea ei politică și ineficiența ei generală. Acest grup reunește totuși un număr disproporționat de mare de tineri intelectuali, ale căror motivații sunt benigne și nu e deloc greu să simpatizezi cu ele. A lor este dragostea adolescentină și sinceră pentru o natură care este brutalizată și amenințată (în Europa mai mult decât în America). Membrii acestei mișcări resping orice revendicări de măreție națională și în același timp disprețuiesc birocrația tehnologică și ierarhiile pedante care au fost, într-adevăr, identificate din punct de vedere istoric cu corpul politic german. A lor este atitudinea cu rădăcini în romantismul german și exprimată în diverse forme de mari scriitori de Dreapta, ca Martin Heidegger și frații Jünger, sau de stângiști, ca Arno Schmidt (poate cel mai bun romancier german postbelic), Günther Grass, și chiar Habermas însuși. Ceea ce îl deosebește pe Sloterdijk de toți aceștia, ca și de omologii lor americani ca Reich, Roszak și Vonnegut, este abilitatea lui ieșită din comun de a combina abstracțiunea cu exemplele concrete și cu evocările, talentul lui plin de grație pentru digresiuni agile, pentru imaginar și pentru revoltă, și în cele din urmă , abordarea într-un stil original a unor chestiuni serioase și adânci.

Scrierile lui Sloterdijk îmi amintesc de Robert Burton și de Sir Thomas Browne, și de vechile „anatomii" ale Renașterii și ale barocului. El sare sprințar, cu multă libertate, de la descrieri de picturi la scurte pasaje de critică literară, de la generalizări ale

stilului istoric la anecdota contemporană. Dă o lungă listă fenomenologică de „cinisme cardinale" — eroismul militar, dominarea politică, comercialismul pornografic, autoritarismul medical, instituțiile religioase, terminologia științifică, mijloacele de informare ca evazionism și divertisment, sistemul financiar modern drept curent de aliniere și de control al omului. Pentru a adăuga o textură mai concretă, Sloterdijk plonjează în contabilizări ale fizionomiei umane și ale funcțiilor corpului: ce este cinic și „kynisch" de la zâmbete, forma gurii și limba scoasă, până la (pe un ton vesel obscen) sâni și fund, funcții genitale și excretoare. Prin acestea și printr-un număr de alte vignete și digresiuni, Sloterdijk urmărește cu perseverență o linie argumentativă generală, nu lipsită de merite. Iluminismul, valul progresist și revoluționar născut în secolul XVIII, spune el, pretindea că este, și la începuturi chiar a fost, o mișcare de demistificare, eliberare, aroganță și insolență. Dar foarte curând negarea puterii s-a transformat într-o luptă pentru putere; negarea relaxată s-a transformat în gravitate cinică, căutarea libertății — în opresiune sufocantă, de către sistemele conceptuale și birocrațiile „iluminate", de la liberalismul burghez la dictatura totalitară.

Se poate face ceva în fața ciclului perpetuu repetitiv al puterii? Sloterdijk nu poate accepta propunerea lui René Girard că numai revelația religioasă poate rupe reacțiile mimetice și poate supralicita din interiorul unui etern joc al puterii. Sloterdijk este într-o măsură prea mare anarhist, și într-o măsură prea mare un descendent al tradițiilor iluministe ale radicalismului progresist. Nici nu este un energic necruțător precum „Noii filosofi" (*nouveaux philosophes*) francezi (Bernard Henry Lévy, de exemplu, și-a somat cititorii să considere progresul a fi o idee reacționară.) Dimpotrivă, în tradiția intelectuală germană el propune un tip de reîntoarcere romantică către surse, deși una inversată. Reîntoarcerea pe care el o propune nu este spre o origine mitică și primitivă; dimpotrivă, este o întoarcere la sursele ironiei și demistificării raționaliste — prin urmare o întoarcere la energiile fundamentale ale Iluminismului, din păcate pierdute prin implicarea în jocul puterii lumești. Sloterdijk își pune mari speranțe

într-o istorie a filosofiei suspendate (*Philosophieaufhebung*), o reflecție batjocoritoare care nu ar nega sau respinge măreția sau împlinirile gândirii umane în trecut. Ceea ce el așteaptă de la gândirea „kynică" sub semnul lui Diogene este o abilitate de a vedea lucrurile mici și detaliile, de a fi „mică" ea însăși: empirică și concretă, contradictorie și evidentă sieși, încărcată de pasivitate „asiatică", nerușinată și hohotitoare, tolerantă cu imperfecțiunea și inconsecvența. Este, putem spune pe drept cuvânt, o utopie anarhică, o grădină a plăcerilor cu o blândă înțelepciune proprie, o aproximare seculară a metodei *apofatice* a misticilor creștini („via negationis") întreprinsă de către cineva purtând pălării cu clopoței, de clovn al curții.

Sloterdijk are și o agendă ascunsă, de și mai mare importanță. El, participant activ la eforturile de început, înfierbântate și revoluționare, pare acum încărcat de serioase dubii și gândește altfel. Reflecțiile pe care eu le disting printre rânduri sună astfel: revoluția iluministă globală, începută în secolul XVIII și continuată mai târziu, intenționase să spulbere inegalitatea și orice viziune ierarhică și teologică. Prin spargerea structurilor sociale ale organicismului și ordinii stratificate, indivizii pot fi eliberați. Egalitatea, așa cum proclamau revoluționarii francezi, trebuie inevitabil să producă libertate, diversitate și dragoste frățească. Spre surprinderea celor onești și lucizi, acest lucru nu s-a întâmplat câtuși de puțin pe măsură ce procesul a evoluat. Da, egalitatea a devenit din ce în ce mai mare, deceniu după deceniu, pe măsură ce am înaintat în secolele XIX și XX. Dar nu s-a putut observa un progres corespunzător în diversitate și libertate, cu atât mai puțin în dragoste frățească; acestea s-au dezvoltat cu încetineală, ba chiar au părut a pierde teren. Egalitatea devine uniformitate și structurile socio-spirituale ale trecutului par a fi înlocuite, acum, de cinismul conceptelor, de opresiunea mistificărilor seculare și de puterea nivelatoare a abstracțiunilor. Egalitatea le hrănește și le dezvoltă pentru a se putea sprijini pe ele. Nu ne-am întors la stratificările, presiunile și distorsiunile regimurilor antice? — se întreabă Sloterdijk cu anxietate ascunsă. El caută să păstreze egalitatea umană, dar în același timp și să o

asorteze cu toate acele promisiuni de diversitate, individualitate și libertăți multiple care fuseseră inițial avute în vedere. Invitația lui la batjocură și deconstrucție are la bază speranța naivă că formele de control pe care el le detestă sunt o boală a egalității inutilă acesteia. Transplantarea jocului și a râsului, descătușarea de inhibiții și eliberarea de iluzii sunt toate considerate a fi posibile modalități de readucere a naturii la egalitate, și de reunificare. Sloterdijk crede că egalitatea este pusă în pericol și șubrezită. El propune salvarea ei prin combinarea *scepticismului dăunător* și a expansivității personale, în maniera lui Diogene și Rabelais.

ÎN APĂRAREA INEGALITĂȚII

Dar merită egalitatea salvată? Merită ea toate aceste eforturi? Sau, și mai radical, este ea un bun de dorit? Nu mulți dintre contemporanii noștri ar fi înclinați să răspundă nu la primele două întrebări, și nu ne-ar fi deloc ușor să găsim măcar unul care să răspundă negativ ultimei întrebări. În legătură cu această întrebare, merită să ne oprim un moment pentru a trece în revistă cartea lui Jean Louis Harouel, profesor la Școala de Drept și de Științe Sociale de la Université de Poitiers. Titlul cărții este *Essai sur l'inégalité* și a apărut în 1984 la Presses Universitaires de France, cea mai prestigioasă editură academică franceză. Dacă Sloterdijk este provocator în stil și limbaj, Harouel este și mai provocator prin simplitatea tezei sale. Conform lui, inegalitatea nu a constituit niciodată un rău, ci, dimpotrivă, una dintre sursele critice de progres și înaintare ale umanității. În societățile tradiționale, indiferent dacă europene sau asiatice, inegalitățile de avere și putere dintre rege și o castă conducătoare, pe de o parte, și majoritatea vastă a supușilor lor, pe de altă parte, este cutremurătoare. Dar, susține el, una nu este cauza celeilalte. Societățile arhaice și biologice par cu adevărat înfiorător de mizerabile în comparație cu cele moderne. Totuși, a trage concluzia că asemenea mizerii ar fi putut fi abolite prin egalizarea condițiilor, ar fi complet absurd. Sărăcia era inevitabilă, întrucât corespundea unei anume

economii și unui anumit stadiu tehnologic din evoluția umanității. Dacă în societățile anterioare clasa conducătoare ar fi fost expropriată, bunăstarea lor ar fi fost doar un strop din apa mării. Dreptatea sau invidia ar fi fost satisfăcute, dar nu s-ar fi produs nici o îmbunătățire practică.

Pe de altă parte, o consecință majoră a inegalității a fost crearea unei vieți intelectuale și artistice elevate, în folosul întregii comunități. De fapt, chiar artele populare erau tributare acestei producții culturale; dispariția ei ar fi însemnat o „regresiune prodigioasă" pentru întreaga lume. Aici introduce Harouel miza lui: în măsura în care umanitatea a reușit în ultimele două secole (pentru prima dată în existența ei) să se elibereze de o economie subzistentă, aceasta se datorează exact inegalității.

Inegalitățile din trecut și corolarul lor, păstrarea unei culturi de agrement capabile să genereze ferment intelectual și creativitate, au condus la progresul științific și tehnologic care a permis societății să treacă peste granițele ei tradiționale. Cel puțin în Vest, spune Harouel (și își sprijină afirmațiile pe o abundență de statistici), suntem acum o societate mult mai omogenă și egalitară decât cea din secolul XIX, cu atât mai mult față de trecutul mai îndepărtat. Aceasta a fost cu putință datorită unui standard mult mai înalt de viață, bazat pe progres tehnologic și științific. Concluzia lui Harouel este că din strategia de inegalitate adoptată de specia umană a rezultat o mult mai mare egalitate.

Nu mă voi referi aici la numeroasele analize fascinante ale lui Harouel asupra direcțiilor societății franceze sub socialiștii lui Mitterrand, asupra Uniunii Sovietice ca ultim mare imperiu colonial fericit, asupra demografiei și asupra semnificației sociologice reale și paradoxale a revoltei studențești de la Paris din 1968. Mă voi mărgini la a reproduce avertismentul său că în vreme ce o strategie a inegalității conduce la progres și la o mai mare egalitate, reversul este de asemenea adevărat. Presiunile politice menite a aduce o completă egalizare economică și socială sunt sortite a avea două efecte principale: primul, imediat, este scăderea nivelului de trai și creșterea sărăciei, iar al doilea, mai indirect și pe termen mai lung, este potențarea inegalității,

ceea ce este aproape întotdeauna consecința unui nivel de trai scăzut. Harouel pare astfel a sugera, fără să afirme, că inegalitatea conduce la mai multă egalitate, în vreme ce căutarea egalității poate sau va conduce inevitabil la exact contrariul său.

Totuși, chiar această pledoarie bine documentată în favoarea inegalității nu este o acuzare a egalității. Harouel nu încearcă să le ofere cititorilor săi o analiză filosofică, ci mai degrabă o prezentare sociologică și istorică. Putem trage concluzia că el pledează pentru un anume echilibru între egalitate și inegalitate. În același timp cititorul, fără să îl dezaprobe neapărat, poate începe să se întrebe de ce în secolul nostru egalitatea este un ideal atât de important și, chiar, obsesiv. La urma urmei, filosofiile de la Aristotel la Nietzsche vorbesc nestânjenite despre superioritate și inferioritate în cadrul umanității, în timp ce numeroase religii sau teorii religioase adoptă, drept o chestiune clasată, o viziune profund inegalitaristă de alegere și condamnare, deseori fără nici un merit.

Câteva ipoteze pot fi sau au fost imaginate. Unele sunt socio-biologice, prin aceea că propun ideea că specia se îndreaptă înspre o stare mai indiferențiată: prin urmare, treptat, se șterg polaritățile dintre rase și națiuni, și chiar dintre sexe. Acest punct de vedere poate fi extins, filosofic, într-un portret al entropiei, dispersând cu brutalitate varietatea creatoare a concentrărilor inegale de energie și împingând umanitatea înspre o uniformitate care ar echivala cu „moartea termală" universală. Specia umană este prea fragilă întrucât ea conține prea multe tipuri diferite și specializate de celule; la fel, speciile sociale ar fi mai bine să adere la structuri și uniformități predictibile decât să se revele într-o varietate stratificată și într-un individualism centrifugal. Această explicație pesimistă a egalității are și o latură politică, formulată cel mai puternic de Nietzsche în imaginea lui asupra ultimului Om masificat. Acest concept oarecum îngust de speță socio-biologică a fost foarte interesant formulat de scriitori și gânditori care au scris despre nivelare și masificare, de la Huxley și Ortega încoace. Ei toți presupun că există un grad de inevitabilitate în acest proces, datorat legilor sau forțelor cosmice.

În același timp, cele mai multe explicații socio-politice, indiferent dacă au sau nu o încărcătură spirituală, recunosc o creștere a egalității și o salută cu entuziasm. Această atitudine dă roade sub variate înfățișări: bucuria umanitară într-un marș al progresului care trece peste toate necunoscutele despre familia umană; o explicație bazată pe filosofia hegeliană (deși elaborată) despre apariția gradată a unei superconștiințe, cu forța ei unificatoare; sau punctul Omega, conceptul lui Teilhard de Chardin, în care biologicul se întâlnește cu spiritualul.

Unii progresiști accentuează răspândirea ideilor și sentimentelor benevole (religia secularizată) care își propuneau să disipeze diferențele economice, politice și etnice.

O altă explicație pentru credința într-un viitor egalitar poate fi invidia. René Girard pornește de la fenomenul antropologic al dorinței mimetice — urmărirea nu a scopurilor în ele însele, ci a formelor de urmărire a altor scopuri de către cei din jur. Acest egalitarism indirect este cauza de bază a ciclului violenței umane, care poate fi întrerupt numai de comandanți puternici și de modele ale sacrificiului religios. O analiză mai directă a legăturii dintre egalitarism și invidie ne este oferită de gânditori precum Helmut Schoeck, Gonsalvo Fernandez De La Mora și Antonio De Nicolas, care văd în această legătură o cauză a dezordinii psihologice și socio-politice. În loc să încerc să examinez mai amănunțit această multitudine ametitoare de explicații, voi sublinia două lucruri. Mai întâi, cantitatea lor este în ea însăși un simbol al importanței și greutății acestui subiect în secolul nostru. Apoi, indiferent dacă explicația are o coloratură pesimistă sau una optimistă, ea oricum presupune că egalitatea este inevitabilă și devine un fundament esențial al existenței umane. Aceeași ambiguitate pesimistic-optimistă poate fi detectată în punctul de vedere conform căruia egalitatea politică și socială rezultă din explozia tuturor legăturilor umane: sângele, limba și cultele comunității.

Întreaga dezbatere are un curs circular, în mod curios predictibil, și inconfortabil, multe întrebări rămân fără răspuns. Prima de acest fel se învârte în jurul chestiunii realității: este cu

adevărat evident că ne îndreptăm înspre din ce în ce mai multă egalitate? Dovezile nu sunt câtuși de puțin limpezi. Acum cinci sau șase secole, globul era divizat în „cercuri culturale" (chinez, islamic, vestic, bizantin etc.), dar diferențele dintre ele erau neînsemnate din punct de vedere al dezvoltării economice și tehnologice, sau al relației lor cu mediul. Abia în ultimele câteva secole a apărut o societate globală, cu două sau trei nivele de civilizație sensibil diferite; unul raționalist și urban-tehnologic, altul pur arhaic, și poate încă unul (tradițional) intermediar. În vreme ce în cele mai multe societăți pe model vestic pare a exista o mult mai mare egalitate economică și politică, mișcarea nu este deloc unilaterală. S-au bucurat mulți dintre marii lideri și despoți ai trecutului de un prestigiu și de puteri egale cu cele ale lui Mao, Hitler și Stalin — pentru a numi doar pe câțiva dintre superstăpânii secolului XX? Au fost multe caste privilegiate din trecut, atât de stabil și confortabil ancorate, cum au fost Comitetele Partidelor Comuniste în numeroasele țări comuniste ale lumii contemporane? Sau, dacă veni vorba, ce individ, acum cincizeci de ani, se bucura de puterea de a oblitera milioane de vieți omenești în câteva clipe, putere pe care chiar unii lideri democratici o au astăzi? Și dacă bunăstarea vârfurilor puterii birocratice este acum mai modestă (în comparație cu cetățenii obișnuiți), puterea lor asupra celorlalte ființe omenești este cel puțin la fel de mare ca cea a omologilor lor din trecut. La nivelul vieții de zi cu zi, presiunile pentru uniformitate sunt cele mai puternice: diferențele sexuale, ne spune *Zeitgeist*-ul, trebuie abolite, conștiința sexualității și activitatea sexuală trebuie detectate și puse în lumină cât mai devreme în copilărie, și trebuie menținute până la adânci bătrâneți; mixtiunile rasiale sunt benefice; diferențele de comportament și obiceiurile trebuie dezaprobate; iar egalitatea economică este un bun politic de primă importanță. Totuși, chiar și în acest domeniu semnele sunt departe de a fi univoce, iar tendințele contrare abundă chiar atunci când nu au câștig de cauză. După decenii de eforturi, regimurile totalitare opresive nu au reușit să oblitereze individualitatea sau semnele distinctive elementare (cum ar fi căutarea transcendenței sau antreprenoriatul economic, sau chiar o dorință

mult mai modestă, de proprietate privată). În mod similar, experimentele de topire a trăsăturilor distinctive într-un amalgam unitar („melting-pot") nu au avut deloc succes, iar conflictele pe teme lingvistice, naționale și rasiale sunt mai frecvente ca niciodată. În democrațiile vestice individualismul și excentricitatea sunt încă trăsături dominante.

Romancierul englez John Fowles spunea cândva că trinitatea revoluționară „libertate–egalitate–fraternitate" este o cușcă în care e închis un tigru (libertatea) împreună cu doi miei. Cred că are dreptate, în sensul că cele trei nu coexistă în pace, dar Fowles greșește fără doar și poate când regretă blândețea și slăbiciunea egalității — fiară suficient de capabilă să-și apere locul în fața libertății. Rezultatul acestor ostilități nu este o concluzie dinainte stabilită, cum cred, în mod greșit, deopotrivă observatorii pesimiști și cei optimiști.

Cea de-a doua arie largă de interogație se referă la atitudine. Exponenții inevitabilului se grupează în principal în jurul a doi poli extremi: absorbția egalității distruge istoria umanității și în ultimă instanță existența omului sau, dimpotrivă, mișcarea înspre o împăcare fericită a umanității este aprobată cu entuziasm și declarată demnă de sacrificiu, dată fiind noblețea scopului ultim.

Acum, cine sunt cei care nu cred că egalitatea este un fenomen important, absolut și inevitabil al epocii noastre? Sunt cei care au sentimente ambigue despre egalitate, considerând-o a fi un lucru care are potențial deopotrivă pentru bine și pentru rău și care poate avea semnificații diferite în funcție de loc și de circumstanțe; un lucru care trebuie tratat cu grijă și înțelepciune, nu îmbrățișat sau temut; o energie care necesită o canalizare prudentă și o gospodărire șireată. Un număr considerabil de minți de primă clasă se situează în această categorie intermediară: Părinții Bisericii se numără printre ei, Goethe, Schiller și ceilalți „neoumaniști" germani din epoca lor, precum și mulți liberali clasici ai secolului XIX. E mai puțin obișnuit astăzi un asemenea echilibru atent între percepția egalității ca fenomen socio-istoric și, pe de o parte, și ca o incertă bijuterie strălucitoare sau mănunchi de energii, pe de alta. De aceea cărțile despre care am

vorbit mai sus sunt demne de laudă. Harouel nu respinge egalitatea, ci afirmă cu putere meritele inegalității. Sloterdijk este evident un partizan al egalității politice și economice, și un adversar al oricărui tip de elitism, sau virtute tradițională, dar el ar dori o egalitate extrem de diferențiată, individualistă și heterogenă.

PLURI-ELITISM

Am putea imagina un cadru conceptual pluri-elitist pornind de la punctul de intersecție dintre varietate și egalitate. Putem imagina o lume (și nu este ea foarte aproape de lumea modernă din realitate?) compusă nu după o ierarhie general acceptată, ci conform unei suprapuneri și întrepătrunderi de ierarhii ca atât de multe dintre posibilele lumi autonome și deschise. În ierarhia stomatologică, avem o largă masă „plebeie" de pacienți ignoranți și roși de carii; avem o clasă puțin mai înaltă și mai luminată de indivizi pasivi dar informați și rezonabil de sănătoși; deasupra acestora avem o „aristocrație" — specialiștii și vindecătorii bolilor dentare — cu toate subdiviziunile lor, de la asistenții de laborator, la practicienii obișnuiți și specialiștii inovatori, dintre care unii trebuie să fie văzuți (fiind descoperitori fundamentali) drept figuri de „geniu regal" în cadrul acestui domeniu definit. Același model al stratificării ierarhice poate fi aplicat cizmăritului și modei încălțămintei, de la desculțul de pe treapta de jos la cunoscătorul care poartă încălțări elegante, și mai departe la producătorul expert și apoi, mai sus, la descoperitorul și inventatorul, descori, anonim, dar nu mai puțin real. Poate fi evident aplicat cu ușurință, și politicii și studiului, dar nu e mai puțin valabilă pentru fierari și jucători de polo, pentru tipografi și avocați și actori, care au cu toții propriile lor piramide în interiorul talentelor și tipologiilor umane. Există fără doar și poate și alte trepte, mai puțin vizibile, precum cele ale calității morale și spirituale (cele mai mari sacrificii eroice, sfințenia și generozitatea sunt de obicei cele mai puțin cunoscute), sau unele

trepte mai greu cuantificabile, precum frumusețea fizică și atractivitatea. Există, indubitabil, ierarhii ale ierarhiilor: a face parte dintr-o elită a blândeții adevărate este, sunt convins, mai înălțător decât a aparține elitei croitoritului, afacerilor bancare, sau a poștăritului. Mai important, în această rețea inextricabilă a ierarhiilor, fiecare om se situează la diferite nivele, unele mai înalte, altele mai joase. Nu e nevoie de prea multă reflecție pentru a concluziona că cei mai mulți dintre noi sunt, în copleșitoarea majoritate a cazurilor, poziționați destul de jos în raport cu cei din vârful piramidei. Nu suntem bucătari distinși sau inventivi, în cele mai bune cazuri avem o idee despre elementele de bază ale acestei arte, și prin urmare nu depășim nivelul mediu al acestei scale. Ne plasăm cu siguranță și mai jos în cioplitul pietrei, legătoria de cărți, pilotaj, entomologie, tactici de infanterie, altruism și aprecierea violoncelului. (Ne putem considera foarte fericiți dacă reușim să ne plasăm aproape de elite, într-un număr mulțumitor de mare din aceste piramide. Pe de altă parte, într-o lume pluri-elitistă este aproape imposibil să nu ne imaginăm un individ uman urcând relativ sus pe cel puțin câteva din treptele ierarhice ale calităților morale, fizice, profesionale și de alt tip. A rezuma toate aceste sisteme complicate și interpenetrante și a le reduce la un mare sistem ar fi imposibil pentru orice judecată cu excepția uneia divine, prin urmare pericolul reinstaurării unei inegalități absolute este pur și simplu nerealist.

O aversiune publică față de egalitate este acum limitată la o mână de ideologi, și în vreme ce un entuziasm sincer pentru ea ar putea fi împărtășit de mai mulți, este mult prea adesea vorbărie goală și fățărnicie, care vor fi repudiate fără rușine sau remușcări la fiecare pas în viața reală și în deciziile practice, de bărbați și femei, tineri și bătrâni și de oameni de toate religiile și rasele. În același timp, puțini sunt cei care acordă o atenție teoretică chestiunii creșterii, evitabile sau inevitabile, a egalității. Ei sunt sensibili la câteva probleme etice generale implicate, și altminteri răspund la probleme specifice și limitate, pe măsură ce cresc și pe măsură ce le sunt afectate viețile și bunăstarea. Mult mai aproape de pluri-elitism este, sunt sigur, încetățenirea unui cadru

minimal în interiorul căruia funcționează conștiința populară, cu lenea și sanitatea ei tolerantă. O explorare a acestor atitudini practice și formularea lor cel puțin parțială, ca și dezvoltarea lor în diverse direcții teoretice, ar fi cu siguranță căi pozitive de a răspunde provocării unui accent copleșitor pe egalitate în arena politică și în scrierile teoretice. Cărțile lui Harouel și Sloterdijk sunt pași în direcția cea bună, dar ele reprezintă doar puțin mai mult decât un început; ceea ce rămâne de explorat este un domeniu larg și fascinant.

Traducerea textului: Cipriana Petre.

„The World and I", *1991; Washington, D.C.*

VOI VOTA CU GEORGE BUSH

Poate că mulți dintre cititorii acestui ziar, poate că mulți dintre românii americani se preocupă mai curând de alegerile care vor avea loc la sfârșitul lui septembrie în România decât de cele care se vor desfășura la începutul lui noiembrie în Statele Unite. Îi înțeleg foarte bine. Ca om originar din Banat, ca om care mi-am petrecut tinerețea pe malurile Dâmboviței, sunt și eu obsedat de brutalitățile inutile și maligne ale unei tranziții spre mai bine care în România, mai ales în România, ar fi putut și ar fi trebuit să fie normală, lină, civilizată. Vreau să cred că alegerile românești de la 27 septembrie, pe linia alegerilor municipale și județene din februarie 1992, vor reprezenta un decisiv pas înainte spre instaurarea unui sistem democratic și a unui stat de drept, spre reintegrarea României în familia ei naturală, comunitatea națiunilor tolerante și progresiste, precum și spre regăsirea vocației sale europene.

Se întâmplă însă că mă găsesc de mulți ani cetățean american, iar dacă sentimentele mele se îndreaptă adesea spre oamenii zonei carpato-dunărene și spre destinele lor, în schimb votul meu cu eficiența sa concret politică se va putea exprima numai în statul Maryland, unde viețuiesc. Iată de ce aș vrea să-mi exprim în mod public părerea despre viitorul Americii și, poate, cu puțin noroc, să-i conving și pe alții că am dreptate. Să admit din capul locului că democrații sunt în cele mai multe state federale, fie prin guvernatori, fie prin corpurile legislative, fie prin ambele. Tot democrații sunt cei care dețin majorități solide în Congres (Senat, ca și în Camera Reprezentanților). Să zicem că ramura judiciară este, la

ora actuală, împărțită în două, filosofic vorbind, cam la toate nivelurile, inclusiv chiar Curtea Supremă. În schimb, canalele publice de comunicare (televiziune, presă tipărită) sunt covârșitor dominate de orientarea și viziunea Democraților. În aceste condiții mi s-ar părea nepotrivit că până și ramura executivă să fie ocupată de aceeași secțiune a corpului social. Prea tare ar începe să semene societatea americană cu un sistem monopartid! Da, poate că ar fi, cum spun unii, mai multă eficiență, mai multă coerență. Dar, îmi pun eu întrebarea, este în adevăr de dorit o atare coerență și o atare consecvență aproape monolitică? Eu unul n-o doresc defel. Prefer dialectica mai chinuită a momentului actual: la urma urmei, omul politic există pentru *mine*, cetățean de rând, iar nu eu pentru omul politic. Cel ales de mine se bucură de destule prerogative și este bine răsplătit (cu glorie, cu putere, cu bani), așa că nu strică să-și plătească prin efort locul pe care îl deține, iar nu să ceară cu orice preț simplificarea („eficiență") a muncii sale! Cât despre neajunsuri și nemulțumiri, ele tot vor subzista, fie într-o formă, fie în cealaltă. De ce atunci nu aș prefera echilibrele instabile și vitale ale momentului actual?

Apoi un motiv de conținut. În esența lui, și cu toate schimbările (cosmetice sau reale) propuse de echipa actuală, Partidul Democrat rămâne, în Statele Unite, un partid *social-democrat*. Un partid care socotește că stricăciunile, câte sunt, se cuvin reparate de către guvern, de către puterea centrală. Un partid dedicat ideii de intervenție în viața omului. O intervenție, firește, bine intenționată de multe ori, nu malignă precum cea comunistă, dar intervenție totuși. Egalitarismul este un principiu fundamental al Partidului Democrat, dirijismul de asemenea. Îndrumarea și supravegherea corpului social, a economiei, a familiei, a religiei chiar — iată principii și practici cu care eu, având originea și experiența pe care le am, nu mă pot împăca în nici un chip. Prefer un liberalism cu toate imperfecțiunile sale unui perfecționism social (utopic până la urmă). Prefer să văd că i se lasă fiecărui individ în parte răspunderile sale, cu succesele și vinovățiile sale inerente. Precum liberalii secolului XIX, aș vrea să mă văd instalat într-un cadru social în care guvernul nu este cu mult mai mult

decât un agent de circulație, care veghează la păstrarea regulilor de conviețuire normală, lăsând pe seama persoanei umane grija propriei mântuiri și a propriei vieți.

Cine s-ar putea îndoi că dintre cele două mari partide americane, între cele două echipe prezidențiale în competiție, Republicanii sunt mai apropiați de aceste orientări principiale decât Democrații? Iată de ce voi vota pentru George Bush în noiembrie. Poate că nu va obține majoritatea candidatul meu. Poate că echipa democrată se va dovedi altfel decât o bănuiesc și va aduce mult bine țării. Poate că, dimpotrivă, în ultimă instanță, americanii vor răsturna pronosticurile sondajelor de opinie și vor acorda câștig de cauză Republicanilor, așa cum, cu vreo câteva luni în urmă, englezii și-au reconfirmat încrederea în conservatismul moderat al lui John Major. N-am de unde să știu. Ca votant cu simț al răspunderii însă am tras acele concluzii care mi se par cele mai drepte și cele mai folositoare pentru țară și pentru mine însumi.

Dar să revin de unde am pornit, adică la situația din România. Știu cu siguranță că administrația republicană, greoaie și neglijentă față de situația din sud-estul Europei, este totuși, *valoric* vorbind, net de partea Opoziției, net potrivnică unei continuități socialist-feseniste. Poate greșesc, dar nu sunt la fel de sigur în cazul unei guvernări democrate. Filosofia politică a cel puțin *unei părți* din acest partid nu mi se pare incompatibilă (sau cel puțin nu mi se pare adversă) supraviețuirii unor structuri de tip socialist în alte țări. Or, știm prea bine că dinamica progresului în România, ca și în destule alte țări ale lumii, depinde în mare măsură de parametrii definiți în centrele de inițiativă ale lumii globalizate în care, vrând-nevrând, viețuim cu toții. Aș prefera deci ca acești parametri (stabiliți, nu numai, dar *și* prin alegerile americane din noiembrie) să fie de natură a încuraja înaintarea României pe calea unei societăți a constituționalității și a liberei inițiative.

1992, „Lumea liberă"

UN NEOCONSERVATOR JEFFERSONIAN ÎN VIENA SFÂRȘITULUI DE SECOL: AUREL C. POPOVICI*

I

Există două excelente lucrări de istorie culturală care au tratat problema Imperiului austro-ungar din ultimele sale decenii de existență: este vorba despre *Wittgenstein's Vienna* de Stephen Toulmin și Allan Janik (Simon and Schuster, 1973) și *Fin de siecle Vienna: Politics and Culture* de Carl Schorske (Knopf, New York, 1980). Aceste două cărți sunt admirabile, în primul rând, dintr-un punct de vedere analitic, întrucât ele subliniază creativitatea culturală care a plasat Europa Centrală și, în particular, Viena, în avangarda mondială a cercetării culturale și sociale vreme de cel puțin o jumătate de secol. Cele două cărți sunt, de asemenea, eminente dintr-un punct de vedere metodologic, mai ales cartea lui Schorske, datorită manierei în care asociază diferitele zone culturale și în care ajunge să le lămurească în chip reciproc. Datorită perspicacității și erudiției autorilor, cărțile ilustrează, de asemenea, interacțiunea dintre politică, psihologie și creativitate culturală.

O lectură atentă a acestor două lucrări dă totuși la iveală mai multe scăpări ale autorilor. Schorske, Janik și Toulmin par să ignore diferite aspecte ale realității socio-culturale, de pildă, dezvoltările religioase, sistemul intelectual și birocratic sau dialectica forțelor locale și centrale, ca să nu citățm decât câteva exemple.

* Text apărut inițial sub titlul „Un neoconservateur jeffersonien dans la Vienne de fin de siècle: Aurel C. Popovici", în Miklos Molnar & Andre Reszler (ed.), *Le Genie de l'Autriche-Hongrie*, Paris, P.U.F., 1989, pp. 31–42, cf. și *Vilagossag*, 1989.

De asemenea, ei par să separe efervescența și inovația intelectuală de adevăratul lor context istoric, uitând, de pildă, că Schönberg Klimt sau Freud ar putea fi cu greu imaginați în afara unui cadru de ipoteze intelectuale și psihologice tradiționale și bine prezervate (care merg de la Haydn la Stifter și Bruckner), având fără îndoială meritele sale. Acesta nu era doar un fond neutru, ci mai degrabă un element necesar constituirii unui mediu creativ și care făcea parte dintr-o tensiune creatoare și fecundă.

Cum pot fi explicate aceste lipsuri în lucrări atât de bine documentate și pătrunzătoare? Probabil prin faptul că Schorske, Janik, ca și alți autori, lucrează cu un model istoric și sunt ghidați de un anumit număr de ipoteze implicite care îi împing într-o anumită direcție și care determină nu doar alegerea surselor, ci poate și concluziile lor. Structura acestei prejudecăți poate fi rezumată în felul următor: până către 1890, Imperiul habsburgilor era dominat de o alianță între liberali și conservatori moderați, care se reclamau de la un Iluminism marcat de tradițiile catolice ale conglomeratului imperial mitteleuropean. Acest consens nu a fost niciodată foarte solid, iar după 1890 el s-a destrămat foarte repede. Temeiul coaliției dintre tron și liberali a devenit și mai slab, în vreme ce forțele centrifuge se întăreau. Aceste forțe potențial antiliberale cuprindeau social-democrația, mișcările naționaliste de pe întreg cuprinsul dublei monarhii (inclusiv foarte recenta mișcare sionistă), populiștii lui Karl Lueger și naționaliștii antisemiți ai lui von Schönerer, pan-germaniștii, pan-slaviștii și toate grupările iredentiste. Finalmente, până și cultura a devenit un element dizolvant, dându-și seama de pericol într-un mod satiric și febril. Argumentul conchide că destrămarea monarhiei danubiene era inevitabilă[1].

Faptele enumerate sunt, de bună seamă, frapante; și totuși, tabloul care le reunește este incomplet. Pentru a ajunge la o prezentare mai echilibrată și mai completă, trebuie luate în considerare două serii de fapte, prima referitoare la forțele

[1] Schorske, 116–120. Toulmin și Janik, 49–50, 273.

centrifuge, ccalaltă la forțele opuse acestora, care nu sunt întotdeauna examinate. În ceea ce privește prima serie de fapte, se impun câteva considerații: Partidul Social-Democrat, care era poate cel mai puternic și mai complex partid muncitoresc din întreaga Europă până la primul război mondial nu se mai opunea unui model etatic transnațional; tot astfel, o mare parte din burghezia evreiască bogată se simțea mai sigură în vasta piață economică și în cadrul creat de garanțiile constituționale prevăzute de sistemul habsburgilor[2]; din acest punct de vedere, ea nu se deosebea prea mult de anumite mișcări naționale care căutau mai degrabă să obțină avantaje pentru propria elită sau pentru grupurile etnice în general decât să distrugă monarhia (acest lucru e valabil în mare parte pentru sloveni sau români și într-o anumită măsură pentru croați, cehi și chiar maghiari); în sfârșit, mișcări ca populismul lui Lueger nu erau atât de radicale încât să ceară o reorganizare completă a sistemului.

Cea de-a doua serie de realități socio-politice care trebuie considerată cuprind acele forțe favorabile unității: e vorba, în primul rând, de tron, care avea încă, peste tot, o autoritate indiscutabilă, cei care negau utilitatea sa nefiind mai numeroși decât republicanii din Anglia victoriană. Trebuie luate în seamă, de asemenea, armata, birocrația și sistemul judecătoresc, care constituiau o rețea unificatoare echitabilă și care asigura adeseori posibilitatea ascensiunii sociale. În fine, e vorba de mișcarea neoconservatoare născută către 1900, care avea șanse să conserve coeziunea dublei monarhii și să introducă totuși o anumită modernizare. Aș vrea să mă concentrez aici asupra acestei ultime mișcări, pentru a trage apoi câteva concluzii referitoare la problema previzibilității istoriei Europei centrale și orientale în anii premergători primului război mondial.

[2] O opinie tipică era cea a lui Sigmund Freud, nemulțumit de impactul lui Wilson asupra demantelării Imperiului habsburgic. Vezi John Lukács, *Philadelphia Patricians and Philistines 1900–1950*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1981, 203.

II

Din punct de vedere tehnic, arhiducele Franz Ferdinand a devenit prinț moștenitor în 1896, după moartea tatălui său, arhiducele Carol-Ludovic, unul dintre cei trei frați mai mici ai împăratului; dar, în fapt, el era deja moștenitorul tronului în 1889 după sinuciderea lui Rudolf, fiul împăratului. Educația lui Franz Ferdinand a fost marcată fără îndoială de doctrina catolică și de indiferența față de filosofia politică[3]. El a devenit foarte repede activ politic, alcătuind încetul cu încetul un corp politic și reunind în jurul său un grup de experți. Franz Ferdinand era prudent și nu încerca să își impună voința establishmentului politic[4]. A devenit însă evident că era preocupat de simptomele laxismului administrativ și că dorea să întărească puterea centrală inerentă Constituției, ca și puterea militară și birocrația. De asemenea, el și-a dat seama foarte repede că imperiul pe care îl va guverna într-o bună zi putea fi mai unit doar compensând interesele diferitelor naționalități. Franz Ferdinand nu era de fapt antimaghiar[5]. El a încercat totuși să obțină sprijinul politicienilor care îi reprezentau pe cehi (prin alianță el fiind înrudit cu aristocrația din Boemia), pe croați, pe sloveni și pe români. Printre consilierii săi figurau contele Ottokar Czernin, Milan Hodza, Alexandru Vaida-Voevod,

[3] Theodor V. Sosnoky, *Erzherzog Franz Ferdinand* (Oldenburg, 1929), cap. 4, 5, 6, 18. Bardolf, care a devenit mai târziu nazist, a regretat faptul că Franz Ferdinand nu a fost antisemit, datorită educației sale catolice și că nu ar fi putut deveni niciodată nazist (Robert A. Kann, *Franz Ferdinand Studien*, München, Oldenburg, 1976), 21–22. Trebuie remarcat, de asemenea, că Max și Ernst, cei doi fii ai arhiducelui decedat, au fost primii cetățeni austrieci arestați și trimiși în oribilul lagăr de la Dachau în 1938, după Anschluss.

[4] C.A. Macartney, *The Habsburg Empire 1790–1918* (London, Weidenfeld and Nicholas, 1969), 805–6, greșește atunci când atribuie prințului moștenitor o „atitudine tiranică".

[5] Această opinie a rezultat doar datorită modificării perspectivei: dorința de a restabili echilibrul în favoarea altor naționalități.

generalul Konrad von Hötzendorf, Jozsef Kristoffy și, o perioadă, contele Khuen-Hedervary, contele Jaroslav Thun, Heinrich Lammasch, ca și alte câteva figuri minore sau unii consilieri ocazionali (doi colonei, Karl Bardolff și Alexander Brosch von Aarenau erau consilierii săi permanenți și cei mai apropiați). Programul său sumar conținea desigur anumite puncte îngrijorătoare, inclusiv un anumit dezgust pentru procesul parlamentar, tendința de a se sprijini pe militari, ca și o admirație persistentă pentru modelul prusac; e totuși imposibil de spus dacă aceste puncte ar fi devenit preeminente. De fapt, schița programului neoconservator mergea mult mai departe: reluând inspirații conservatoare mai vechi — programele Mariei Tereza și al lui Kaunitz *via* Metternich, ca și cele din primii ani ai lui Franz Jozef — el prezenta anumite trăsături provenite din liberalismul luminat și centralist al lui Schmerling și Beust, și se întemeia cel puțin pe conștiința faptului că valul populist nu atingea doar pământurile Coroanei austriece, ci se regăsea și în alte părți ale monarhiei. Așa cum subliniază Robert Kann în *Erzherzog Franz Ferdinand* (München, Oldenburg, 1976, pp. 40–43), acest program relua ideile și programele alcătuite cu cincizeci de ani mai înainte de către prințul Felix Schwarzenberg, un conservator reformist.

Cartea lui Aurel Popovici, *Die Vereinigten Staaten von Gross-Osterreich*[6], publicată la Leipzig în 1906, a constituit un program constituțional foarte detaliat care ar fi trebuit să înlocuiască compromisul dualist din 1867 cu o structură federativă de aproximativ șaisprezece state, stabilită în funcție de frontierele etnice și lăsând o largă autonomie internă, după modelul elvețian și american. Pentru a contrabalansa această împărțire, Popovici prevedea o întărire considerabilă a executivului central și folosirea sistematică a limbii germane în administrație și ca limbă oficială. Nu era vorba de primul proiect federalist de acest fel. Marele istoric ceh Frantisek Palacky, social-democratul Karl Renner, Anton Springer, Julius Patzelt și mulți alții avansaseră asemenea

[6] Citat de aici înainte *VSGO*.

programe. Planul lui Aurel Popovici este totuși unic, din cauza ecoului pe care l-a suscitat în întreaga Europă, el fiind acceptat ca document de lucru în cercurile neoconservatoare din jurul lui Franz Ferdinand, ca și din pricina implicațiilor sale geopolitice. Popovici susținea că, după federalizarea bazinului danubian și definirea riguroasă a suveranităților locale, acest nou stat ar fi putut să se extindă în mod pașnic, datorită atracției pe care el ar fi suscitat-o pentru micile state balcanice și care s-ar fi materializat într-o asociere; în plus, Popovici făcea o paralelă între adeziunea la federație a României — care urma să-și păstreze regele — și situația Bavariei în cadrul Imperiului germanic sau maniera în care unele noi state s-au alăturat, după proclamarea independenței, celor 13 state americane originare[7]. Atuul teoriilor lui Aurel Popovici era dat poate de excelenta cunoaștere a filosofiei politice din vremea sa și de capacitatea lui de a reuni argumente provenite din surse foarte diverse.

III

Popovici a dobândit inițial notorietate în calitate de coautor al *Replicii*. Într-un mare proces ținut la Cluj în 1894, întreaga conducere a Partidului Național Român a fost condamnată pentru că redactase un *Memorandum* care conținea plângerile românilor din regatul ungar, pe care îl adresase Curții de la Viena, și nu guvernului de la Budapesta. Procesul se întemeia formal pe legea constituțională. În timpul derulării lui, un grup de studenți maghiari a publicat un pamflet în care erau tratate în profunzime fundamentele *Memorandumului* și ale unei publicații asemănătoare scoase de un grup de studenți de la București. La rândul lor, câțiva tineri jurnaliști și politicieni din Transilvania au

[7] *VSGO*, 467.

reacționat la pamflet publicând *Replica* (1892). Aurel C. Popovici, pe atunci în vîrstă de treizeci de ani, figura printre principalii săi autori[8]. El studiase medicina și politica la Universitățile din Viena și Graz. Condamnat mai târziu la patru ani de închisoare, el a plătit o cauțiune și și-a petrecut restul vieții în Germania, Austria și România. A murit în 1917 la Geneva, unde a fost și înmormântat. În afara lucrării sale despre federalism, a publicat în 1910 o importantă lucrare, *Naționalism sau democrație. O critică a civilizațiunii moderne* (București, Minerva, 1910, citat de acum înainte *ND*), o culegere de articole apărute în *Sămănătorul*, între 1900 și 1909. În *Prefața* acestei lucrări, Popovici scria că tocmai a terminat un manuscris mai teoretic, care era deja tipărit, dar care se pare că nu a apărut. Popovici a condus mai multe reviste efemere ca „România Jună" sau „Liga Română" și a fost cofondator al Editurii Minerva. O analiză a itinerariului gândirii lui Popovici ar fi de foarte mare interes, dar nu poate fi făcut aici. Sunt nevoit să mă limitez la sublinierea a trei trăsături ale gândirii sale.

Prima dintre acestea, dar nu cea mai importantă, este cea mai bizară și mai repugnantă pentru cititorul modern. Este vorba despre atracția lui Popovici pentru noul val de rasism și despre atacurile sale frecvente împotriva levantinilor balcanici, a evreilor, a triburilor și raselor străine de cultura europeană. Toate acestea erau datorate, în parte, tradiției politice xenofobe a lui Eminescu (Popovici admira foarte mult moștenirea teoretică a lui Eminescu) și, în parte, influenței unor personalități de avangardă precum contele de Gobineau, Vacher de Lapouge, Houston Stewart Chamberlain, Julius Langbehn, Otto Ammon și Ludwig Woltmann, care se bucurau de un anumit prestigiu în viața intelectuală a epocii și care îl fascinau pe Popovici. Avem de-a face însă și cu un rezultat al unor experiențe politice directe. Popovici credea că grupurile etnice de români din Imperiul habsburgilor erau amenințate de presiunile nivelării cosmopolite. Dacă românii voiau să supraviețuiască, acest proces de „deznaționalizare" trebuia

[8] Alături de George Candrea, Victor Roșca, A.Q. Marcu, V. Colcer și N. Comșa.

contracarat într-o valorizare maximă a realităților etnicității, ale identității n. onale și ale rasei. Violența stilistică și un anumit gust pentru formulările acide și radicale l-au făcut adeseori să depășească limitele. De fapt, Popovici era, de obicei, mai moderat. Astfel, după ce a trecut în revistă, cu complezență și ca simplu amator, antropologia politică a lui Woltmann — care afirma între altele că Renașterea italiană a fost în mare măsură un produs al moștenirii genetice germanice — Popovici își înfățișa propriile opinii, care erau mult mai prudente[9]. Popovici considera că națiunea era un fel de unitate mai degrabă morală și politică decât rasială și e evident că el se folosea de părinții doctrinei rasiste mai ales pentru a se îndepărta de nivelatorii cosmopoliți pe care îi detesta. Aceste pete și prejudecăți teoretice, oricât de repugnante sunt, nu joacă decât un rol minor la Aurel Popovici. El va fi observat că o teorie a rasei era tot atât de abstractă și de nivelatoare ca și o teorie generală a umanității și la fel de opusă realităților empirice specifice pe care le apăra cu ardoare.

Alte doi trăsături ale gândirii lui Popovici, care sunt mai importante decât prima și care caracterizează întreaga sa operă, sunt descentralizarea organică și autoritatea guvernamentală puternică. Popovici dorea ca structura constituțională să semene cu cea din vechea doctrină engleză *whig*, în care două partide, unul conservator și altul liberal, își dispută puterea în cadrul unei monarhii constituționale moderate, dispunând de o puternică bază națională. Legile acestui regim ar urma să fie puțin numeroase și generale, dar întemeiate pe o masă solidă de tradiții, moravuri, cutume și obiceiuri care alcătuiesc un mod de viață. Statul ar trebui să fie lipsit de birocrație și să nu dispună de sufragiu universal, admițând ierarhia și inegalitatea ca principii constituționale, dar

[9] *ND*, 356-8. Alte referințe rasiste în *ND*, 180, 183 și în capitolul I din *VSGO*. Popovici a încercat totuși să-și tempereze antisemitismul (*ND*, 88) și a condamnat șovinismul (*ND*, 292-3). El explica faptul că apartenența la o etnie și elementele socio-culturale sunt la fel de importante și se combinau (*ND*, 353), recunoscând de asemenea influențele etnice exterioare (*ND*, 355).

în același timp el ar trebui să deschidă porțile mobilității sociale ascendente prin intermediul descentralizării și să lase cea mai amplă libertate activității creatoare a individului[10]. Popovici lua în mod constant ca exemplu Anglia secolului al XVIII-lea și de la începutul secolului al XIX-lea, inspirându-se din înțelepciunea unor autori ca Edmund Burke, Sumner-Maine, Carlyle și Emerson.

Regăsim aici una din contradicțiile tipice oricărui conservatorism, contradicție exacerbată de agresivitatea verbală a lui Aurel Popovici. El era partizanul unui sistem statal puternic, înzestrat cu o autoritate care să-i îngăduie să modeleze societatea, fiind însă în același timp ostil intervenției statului în chestiunile sociale și favorabil descentralizării. Popovici invoca un stat și o guvernare puternice și deopotrivă slabe.

Dacă e vorba de autoritatea puternică, trebuie spus că Popovici așeza „rațiunea de stat" în fruntea celor cinci condiții esențiale unei comunități umane (înaintea lui Dumnezeu și a religiei, înaintea claselor sociale, a proprietății și a naționalității)[11]. El susținea că măsurile autoritare sunt perfect justificate atunci când e vorba de stăpânirea forțelor distructive și ataca, de asemenea, puterea mijloacelor de informare[12]. Popovici avea însă în vedere și o autoritate slabă, căci el considera centralizarea sistemelor școlare publice o nenorocire[13], deplora legiferările excesive[14], punea la îndoială utilitatea științelor sociale manipulatoare[15] și era partizan al sistemului *laissez-faire*[16].

[10] *ND*, 170, 136.

[11] *ND*, 306-7, 337, 99-101, 281. Popovici era adesea favorabil „statului" (*ND*, 305); el declara că libertatea e relativă și instrumentală (*ND*, 305, 116), în măsura în care ea există doar pentru a servi ordinea, proprietatea și moralitatea. În opinia sa, democrația e prologul terorii (*ND*, 163, 139, 301), la fel cum intoleranța se naște din scepticism (*ND*, 210).

[12] *ND*, 270-4, ca și cap. I din *VSGO*.

[13] *ND*, 257-8, 245-270, 262, 369-73.

[14] *ND*, 120-3.

[15] *ND*, 166-7, 107-112.

[16] *ND*, 1-26 și 118 (unde îl citează pe Adam Smith, în privința armoniei prestabilite dintre individ și interesul personal).

Popovici era mult pea lucid ca să nu își dea seama de contradicția implicită dintre cele două serii de afirmații, efortul său disperat de a ajunge la o armonizare plauzibilă a acestora explicând poate nervozitatea sa retorică.

Aici intervine în gândirea lui Popovici experiența sa americană. În proiectul de restaurare a monarhiei habsburgice, atunci cînd încerca să unească ideea sa de autonomie locală cu cea de autoritate centrală, Popovici relua multe idei din *The Federalist Papers* și, în mod indirect, anumite opinii jeffersoniene. Un exemplu ne este oferit de distincția sa între *Bundestaat* (stat federal) și *Staatenbund* (confederație de state), primul fiind superior[17]. Popovici vedea în George Washington modelul de șef neoconservator și patriot, puternic, carismatic și cu o minte deschisă. Pe același plan cu Washington, el îi așeza pe Cavour, Bismarck, Cromwell și alte personaje[18]. Tudor Vladimirescu („cel mai glorios reacționar din Principate") era, în viziunea sa, un George Washington român, din păcate înfrânt[19]. Popovici a reluat multe idei jeffersoniene, dobândite poate în mod indirect sau pur și simplu analoage cu cele ale învățatului din Monticello, așa cum era ideea că orice civilizație trebuie să se întemeieze pe diversitatea locală[20], că societatea trebuie să acorde o importanță particulară producătorului și interesului funciar, și nu interesului comercial și intermediarului[21]. În sfârșit, cititorul nu se poate împiedica să bănuiască alte influențe jeffersoniene mai îndepărtate în pasajele în care Popovici afirmă că știința, medicina și moda ar trebui întemeiate pe tradițiile locale, proprii regiunii danubiene și carpatice[22]. E vorba de un fel de utopie dominată de limitare și de diversitate mai curând decât de universalitate și totalitate.

[17] *VSGO*.
[18] *ND*, 181.
[19] *ND*, 42-3, 76.
[20] *ND*, 211.
[21] *ND*.
[22] *ND*, 35-40, 51-53; cf. de asemenea *ND*, 70-1, despre artă.

În sfârșit, Aurel Popovici a încercat să actualizeze două concepte care fuseseră fundamentale pentru romantici: conceptul de organic și cel de individualitate. În numeroase ocazii, el a reproșat tradițiilor intelectuale franceze și germane (deși a găsit numeroase excepții) caracterul prea abstract și prea raționalist[23], opus tradiției anglo-saxone, una mai empirică[24]. Cu toate acestea, el a făcut apel la Goethe[25], Montesquieu[26], Taine[27], ca și la Burke[28], Emerson[29] sau Carlyle pentru a-i ataca pe Rousseau, Haeckel, Marx și Nietzsche. Popovici opunea empirismul organic al lui Tucidide — care, în opinia sa, influențase viața intelectuală engleză — narațiunilor „frivole" ale lui Plutarh care erau mai degrabă citite în Franța[30]. Orice dezvoltare sau evoluție trebuie să fie lentă, răbdătoare și stăpână pe sine[31], ca o creștere organică, pentru a corespunde misterelor și iraționalităților centrale ale universului[32]. Popovici susținea că orice construcție teoretică, fie ea democratică, oligarhică sau anarhistă, este condamnată să se năruie dacă ea este mai degrabă teoretică decât organică[33]. El își justifica neîncrederea față de democrație prin faptul că, în opinia sa, acest regim se întemeiază exclusiv pe matematici, pe concepte cantitative și pe calculul mecanic[34]. Naționalitatea este, dimpotrivă, un principiu organic, care reprezintă o structurare și o diferențiere a ceea ce altfel nu ar fi fost decât o simplă masă, o mulțime, un trib sau un *demos*[35].

---

[23] *ND*, 106, 77, de pildă Lamartine.
[24] *ND*, 33-5.
[25] *ND*, 288.
[26] *ND*, 327 ss.
[27] *ND*, 52, 36.
[28] *ND*, 53 ș.a.
[29] *ND*, 73.
[30] *ND*, 116.
[31] *ND*, 231.
[32] *ND*, 192-4.
[33] *ND*, 92-4.
[34] *ND* 310-1.
[35] *ND*, 312-3.

În acest punct al raționamentului, argumentul organic este legat de individualitate. O societate cu adevărat organică va trebui să fie ghidată de către o aristocrație[36]. Popovici o concepe ca pe un amestec de tradiție aristocratică și de merit individual, asortat cu voință națională și dorință de reușită, mai degrabă decât cu inteligență; pentru a o desemna, Popovici a utilizat deseori termenul de „caracter"[37]. Cea mai bună ilustrare a ceea ce voia el să spună se află în interpretarea pe care o dădea istoriei românești de la începutul veacului al XIX-lea: după părerea sa, adevărata revoluție din principatele danubiene a avut loc în perioada care a precedat 1848 și nu în cea de după acest an[38]. Această perioadă este ilustrată de primii frați Golești (Dinicu și Iordache), de Tudor Vladimirescu și Gheorghe Lazăr, cărora le adăuga figura lui Ioan Maiorescu, „cel mai politic cap din Revoluția de la 1848"[39]. În acest scenariu, Popovici așeza de asemenea, pentru contrast, personaje ca Simion Bărnuțiu, C.A. Rosetti sau chiar Aron Pumnul și Timotei Cipariu, radicali politici și nivelatori lingvistici care încercau să impună poporului un jargon latin denaționalizat[40]. Concluzia lui Popovici era că adevărații moștenitori ai revoluției naționale de la începutul secolului al XIX-lea au fost conservatorii Petre Carp, Titu Maiorescu și Mihai Eminescu[41], care invocau și ilustrau o aristocrație națională de „caracter".

[36] *ND*, 308-9.
[37] *ND*, 315-30, 322, 325, 171.
[38] *ND*, 44.
[39] *ND*, 90.
[40] *ND*, 58-67.
[41] *ND*, 64, 72 ss.

IV

Opera lui Popovici este un amestec insolit de politică utopică și de pragmatism veritabil. Autorul era probabil mai conservator decât mulți membri ai anturajului prințului moștenitor Franz Ferdinand, care au alcătuit nucleul alternativei neoconservatoare din ultimele două decenii ale monarhiei habsburgice. Popovici era cu siguranță mult mai orientat ideologic decât majoritatea lor; și totuși, în chestiuni strict politice, el era suficient de pragmatic. Într-adevăr, o analiză a eseurilor și a scrierilor sale jurnalistice ne revelă că dincolo de retorica agresivă și uneori stridentă, structura era chibzuită și argumentația măsurată. Popovici a subliniat de mai multe ori necesitatea unei compozante liberale într-un regim sănătos[42] și l-a ales pe Macaulay ca model de liberal clasic[43]. El a arătat de asemenea că la fel cum adevărul se poate găsi într-un soi de echilibru dialectic[44], realitatea politică necesită și ea un echilibru între popor și elită[45]. El a admis chiar că doctrina marxistă putea fi utilă în căutarea adevărului[46]. O analiză a activităților politice și a principiilor celorlalți membri ai anturajului și a consilierilor privați ai lui Franz Ferdinand ar arăta că opiniile lor nu erau nici extremiste, nici nerealiste[47]. Mișcarea neo-conservatoare de sub monarhia habsburgilor nu a putut atinge

[42] *ND* 290-2.

[43] *ND*, 115.

[44] *ND*, 161, 355.

[45] *ND*, 324, 332-3.

[46] *ND*, 111-2.

[47] Mulți dintre consilierii apropiați ai prințului moștenitor și-au urmat cariera în statele succesoare Imperiului și practic toți au adoptat poziții moderate, constituționale și democratice, în contextul politic al propriei țări. Milan Hodza, Iuliu Maniu, Al. Vaida-Voevod au devenit prim-miniștri în țările lor, la fel cum se întâmplase deja cu Kristoffy în Ungaria, sau cu contele Clam-Martinitz și cu H. Lammasch sub ultimul împărat. R. Brandsch în România și Twardowski în Polonia au fost și ei incluși în cabinetele interbelice. În grupul inițial se aflau și pan-germaniști și socio-creștini, dar

deplina sa maturitate politică din pricina împrejurărilor externe, mai cu seamă datorită primului război mondial și morții prințului moștenitor, două evenimente corelate. Nu e deloc sigur că în condiții istorice mai favorabile această mișcare ar fi putut împiedica presiunile centrifuge acumulate de câtva timp, devenind o alternativă la liberalismul anilor 1860 din punct de vedere practic, cultural și intelectual. De pildă, nu există nici un indiciu care să ne facă să credem că interesantele producții literare sau arhitecturale care au însoțit liberalismul din primii ani ai dualismului se aflau pe punctul de a se repeta[48]. Cele mai bune reușite culturale din Viena de la granița dintre cele două secole corespund tendințelor socio-politice distructive și centrifuge, chiar dacă ele ar putea fi cu greu imaginate în afara cadrului monarhiei danubiene, cu raporturile sale organice și contrastante. Portretul acestei epoci nu ar fi totuși complet fără o referire la alternativa neoconservatoare, care era jeffersoniană, populistă, autoritară, tradiționalistă și reformatoare. Popovici și mulți alți neoconservatori au produs cu adevărat idei novatoare. În același timp, retrospectiv vorbind, efortul lor de a menține într-o anumită formă conglomeratul politic al Europei Centrale pare a fi fost justificat din plin, iar eșecul lor, de-a dreptul tragic.

Traducerea textului: Cristian Preda

și liberali și un anumit număr de experți și birocrați care nu aveau o afiliere politică precisă, Cf. G. Franz, *Erzherzog Franz Ferdinand und die Pläne zur Reformierung der Habsburger Monarchie* (München, Callwey, 1942), 68–72).

[48] Schorske, 24-116.

IV

LIBERALISM ISTORIC ȘI POLITIC

VARIANTE ALE LIBERALISMULUI

Într-un eseu (de altfel dedicat nu filosofiei politice, ci istoriei literare) scriam acum câțiva ani: „În momentul de față dezbaterea majoră pe plan politico-economic nu mai este cea desfășurată înlăuntrul „posterității spirituale a lui Joachim de Fiore" (ca să folosim termenii lui Henri de Lubac) așa cum s-au petrecut lucrurile într-o bună parte a secolului XX. Acum ea se desfășoară înlăuntrul „posterității spirituale" a lui Montesquieu. Ciocnirile se petrec pe o fâșie de teritoriu mult mai îngustă, iar țelurile sunt: cum așezăm fruntariile, cum definim valorile liberalismului. Putem să includem în liberalism și tradiția care merge de la Burke la Burckhardt? Să mizăm pe gândirea lui Mises sau pe a lui Polanyi? Care ne-ar fi sfetnic mai de nădejde, Rawls sau Nozick? Sunt în adevăr Rousseau, sau Herder, sau Cobbett indispensabili unui canon al liberalismului? Există cumva o incompatibilitate între Tocqueville și John Stuart Mill? Iată care sunt autenticele întrebări ideologice ale anilor '90, când ne aflăm cu toții locuitori ai unui spațiu de dezbatere schițat și delimitat de Weber și de Durckheim.

Nici măcar nu știu dacă să mă bucur sau să mă necăjesc văzând că s-au îndeplinit aceste previziuni. În adevăr, în ziua de azi, multă, prea multă lume râvnește la titulatura de „liberal", după cum cu douăzeci-treizeci de ani în urmă toți pofteau să fie „socialiști". Aceasta fiind situația, poate că lucrul cel mai înțelept este să facem câteva distincții etimologice, să ne gândim la câteva etimologii și să lăsăm apoi lucrurile să meargă de la sine, oamenii să se așeze unde preferă. Un atare demers e de nevoință

și în România, unde o frumoasă tradiție (liberală) de un secol și jumătate s-a fărâmițat într-o puzderie de grupuscule cam lipsite de coerență, și mai ales de doctrine și programe temeinice (mai mult din politețe mă abțin să fac aluzie la cuvântul „principii").

Un bun mod de a clasifica și de a clarifica lucrurile ar fi să stabilim *patru* categorii: liberalismul clasic, ultraindividualismul, socio-liberalismul și liberalismul patrician. Să le luăm pe rând.

Liberalismul clasic este cel descins din tradiția Iluminismului și cristalizat cu ocazia Revoluției Franceze. Atunci, în ultimul deceniu al secolului XVII, s-au despărțit reacționarii continuității rigide de revoluționarii radicali și de reformiștii liberali. Aceștia din urmă ar fi vrut ca modificările socio-politice de pe Continent să urmeze modelul britanic. Ar fi vrut așadar un sistem constituțional, parlamentarism, separarea Bisericii de Stat, o participare treptat lărgită a populației la deciziile politice (mergând până la democrație), libera inițiativă în economie, legalitate strictă și un sistem judiciar independent, deplina libertate a gândirii și a exprimării, autonomia individului. Vocile acestea (o parte din Girondini, oratori precum Mirabeau și Lafayette, gânditori precum Mallet du Pan) nu s-au impus imediat în vâltoarea revoluționară din acele decenii. Cu toate acestea, ideile respective au fost reluate curând și atunci Wilhelm von Humboldt în Germania, Benjamin Constant și d-na de Stäel în Franța, John Stuart Mill (mai târziu lordul Acton, sau Walter Bagehot) în Anglia (I. Berlin și K. Popper sunt poate ultimii mari reprezentanți și sintetizatori ai acestei orientări), „Părinții Fondatori" în America (înaintea tuturor) au sistematizat acest mod de gândire, bazat pe legalitate, pe inviolabilitatea proprietății individuale și pe o limitare a puterilor centrale ale statului. Filosofic, toți cei pomeniți descindeau din Locke, Adam Smith, Leibniz, Montesquieu (nu repudiau nici tradițiile Antichității clasice, ba uneori reluau și ecouri din tradițiile medievale chiar), mai curând decât din Voltaire, Rousseau și Diderot. În acest sens merită să subliniem un lucru adesea trecut cu vederea. Liberalii clasici presupuneau tacit, ca pe un lucru de la sine înțeles, că îndărătul sistemului lor de emancipare treptată a întregii omeniri se găsește

o solidă armătură axiologică, înrădăcinată în natura umană, neclintită, fermă. Virtuțile etice și moravurile naturale în sine (așa cum demonstra filosofic Kant) erau temeliile menite să sprijine jocul mai liber de la suprafața politică și economică a societății, ele erau cele în măsură să le dea un lest ontologic, să le înfrâneze de la necumpătare, frivolitate și violență.

Istoria avea să arate curând că (pe termen lung) astfel de gânduri reprezentau o iluzie. În mai puțin de o sută de ani, pe la finele secolului XIX liberalismul acesta clasic avea să se subdividă în două sau trei ramuri. (Nici nu mai pomenesc faptul că la începuturile sale acest liberalism credea că-și poate încorpora și patriotismul național: Herder, Quinet, Bălcescu și atâția alții; or, din păcate, naționalismul avea curând s-o ia pe căi proprii, adverse liberalismului!)

Una dintre aceste ramuri se învecinează cu anarhismul, iar americanii folosesc câteodată pentru dânsa termenul (mai dur) de „libertarianism", după cum italienii au inventat pentru el cuvântul „liberism". Este vorba de neîngrădita emancipare a indivizilor în urmărirea propriilor interese, în vreme ce puterile diverselor colectivități (și mai ales ale statului central) cată a se reduce la minimum. Acest „liber schimbism" a fost preconizat încă din secolul XVIII, dar apoi puternic articulat în America și în Anglia secolului XIX (să-i amintesc pe Macaulay și pe Herbert Spencer), pentru ca în secolul XX (de la Roosevelt, în practică, de la lordul Keynes, în teorie) să pară a cădea în desuetudine. Care nu ne-a fost surpriza să constatăm însă că în anii '70 și '80, așadar, foarte recent, mișcări dintre cele mai robuste i-au dat un nou avânt. Nume de primă importanță în țările anglo-saxone (Ronald Reagan și Newt Gingrich, iar înaintea lor Margaret Thatcher) au devenit sinonime cu acest cripto-capitalism voios și întreprinzător, iar în afara Europei, adică în Singapore, în Taiwan, în Europa de Est postrevoluționară gândirea de acest tip a fost entuziast îmbrățișată. După cum nici de teoreticienii solizi, de la mai vârstnicii von Hayek și von Mises până la mai recenții Nozick sau Milton Friedmann (sau, în Franța, Henri Lepage) nu s-a dus lipsă.

Numai că tot liberali, ba chiar cu glas mai zgomotos, se proclamau în același timp alții: împătimiți de egalitate și perfecțiuni neîntârziate, urmașii Revoluției Franceze nu au depus defel armele. Dimpotrivă, în tot decursul secolelor XIX și XX acești socio-liberali (cum îi vom numi) au argumentat tot mai convinși că libertatea nu are de ce să stea la rădăcina liberalismului, că adevăratul liberalism *altundeva* ar fi el de căutat, și anume în manipularea rezultatelor competiției sociale. O instanță superioară, un guvernământ omnicompetent are rostul de a interveni cu severitate, luând de la unii și dăruindu-le altora, vrednici de compasiune. Liberalismul adevărat ar fi, ziceau aceștia, cel care produce o aliniere cât mai exactă a rezultatelor finale ale competiției umane. Da, drepturi are el individul, cât mai multe, dar datorii rareori sau niciodată, iar statul proteguitor are rostul să-l ferească pe acest individ de erorile, suferințele, sau de insuficiențele care decurg din înseși drepturile sale. Se constituie astfel un fel de egalitarism care vrea aproape să ne asigure că o ființă umană poate fi oricând substituită alteia. N-aș vrea să par malițios în creionarea acestui fel de gândire. Nu puțini sunt gânditorii contemporani marcanți care apără acest mod de liberalism: filosofi ca John Rawls (și poate chiar Jürgen Habermas) înainte de ceilalți, dar o dată cu el un Michael Walzer, un Roland Dworkin, un Th. Nagele; iar tradiția politică rooseveltiană a Americii continuă să rămână în fond hegemonică în societatea și (mai ales!) în lumea euro-atlantică.

Mai puțin vizibilă este o altă variantă a liberalismului („post-clasic"), poate pentru că a avut mai mică pondere socio-istorică: în schimb se poate lăuda cu nume de strălucită marcă la nivel intelectual. Să încep cu astfel de nume. Un Dilthey, Simmel, Max Weber, Scheler, Cassirer în Germania, un Guizot și Tocqueville în Franța secolului XIX sau Raymond Aron și Pierre Manent în cea a secolului XX, un Jovellanos în Spania secolului XIX sau un Ortega y Gasset în cea a secolului XX, un Disraeli în Anglia secolului XIX și un Michael Oakeshott în cea a secolului XX, o bună parte dintre „Părinții Fondatori" ai Americii (John Adams, John Jay, Madison și Washington, ca să

numim doar câțiva), Szecheny, Eötvos și Deak, în Ungaria, contemporani cu Junimiștii din România — iată numai câteva nume din această galerie de reluare neoclasică, cum îmi place să-i spun. Sigur, e vorba aici în bună parte de un liberalism patrician, poate chiar nițel demodat. I s-a spus „ordoliberalism" (Beatz), „liberalism aristocratic" (Kahan), „semiliberalism" sau „liberalism conservator" (Merquinor) și în câte alte feluri încă! Pe de altă parte, nu se poate spune că un astfel de liberalism, producător de figuri, precum Churchill, De Gaulle, Adenauer sau Eisenhower, și-ar fi pierdut cu totul relevanța în lumea contemporană. Se potrivesc mulți dintre aceștia cu „politica scepticismului", cum o eticheta Oakeshott, așadar cu convingerea că statul se cuvine să fie un simplu arbitru, nu să marcheze țeluri, metode, idealuri. Liberalismul patrician *internalizează* tradiția liberală, o asimilează și o scoate la iveală cu reticență și cuviință, dar nu vrea niciodată să cadă pradă concesiilor de la principii.

Cred că nu greșim spunând (adaptez și modific argumentul lui D. Conway) că ramurile acestea mai recente ale liberalismului caută să răspundă la trei obiecții fundamentale. Prima e cea că liberalismul (și/sau capitalismul) creează și perpetuează forme de inegalitate social-economică inacceptabile moral în intensitatea lor. A doua este că democrația capitalist-liberală dăunează, ba chiar distruge cultura obștească, sensibilitatea morală a grupurilor umane. A treia este că un statut liberal-democratic este incapabil să făurească și să păstreze condițiile morale necesare propriei existențe.

Cum să judecăm astăzi și acum folosința și meritele acestor variante ale liberalismului? Probabil că cel mai bine ar fi să le raportăm la vecinii lor doctrinari. Astfel socio-liberalismul poate și se cuvine să ajute la fructificarea și la îmbogățirea prin diversitate a social-democrației de azi (Stephen Holmes, Norberto Bobbio). E limpede pentru oricine că social-democrații nu se mai pot raporta (cum făceau încă acum vreo douăzeci și cinci de ani) la un comunism care între timp a colapsat. Pe atunci era poate ușor și prielnic să spui: uite, noi reprezentăm în forma civilizată, umană, avantajele comunismului, ce poate fi „mai bun" din

programul lor, fără asperitățile și cruzimile sale. O astfel de poziție ar fi azi falimentară: or, tocmai așa ne explicăm de ce social-democrații (cei dogmatici!) Europei de Apus se înfundă într-un impas ideologic. În schimb, pozițiile americane, ale socio-liberalismului (cu care de altfel eu unul nu prea mă împac) se afirmă viguros și dibaci. Iată deci că o poziție social-democrată izbutește (prin altoirea liberală) să depășească sterilitatea sărăcăcioasă care o amenință: am văzut exemple de acest fel (nu cu totul consecvente) în Spania, în Franța și în alte părți.

La rândul său, „ultraliberalismul" are și el nevoie de îmbinări care să-l întărească și să-i dea mai multă credibilitate. Și de astă dată exemplele pot fi găsite cu precădere în țările anglo-saxone, dar și în Europa Occidentală. „Ultraliberalismul" injectat cu valori tradiționale (uneori provenind din chiar tradiții liberale mai vechi, aparent „demodate", în fond clasice sau „neoclasice" și dispunând încă de abundente resurse intelectuale și valorice) duce la constituirea unor forme de conservatism nou, modern, străin de reacționarismele nostalgice și autoritare de odinioară. (Operația inițiată de un Burke, de un Guizot la începutul secolului XIX se vede reluată la alt nivel în chiar zilele noastre. G. Grigurcu, critic de profunzime și distincție, descoperea, puțin nedumerit, puțin răutăcios, că de fapt H.-R. Patapievici ar fi mai curând un „conservator" decât un liberal clasic, cum se autodefinește. Confuzia provine tocmai din mecanismul pe care îl descriu.)

Să trecem acum iute în revistă și liberalismul român. Forța sa politică centrală, familia Brătianu, se caracteriza prin lipsa de principii ideologice (prin cinism chiar), dar compensa acest lucru printr-un extraordinar talent politic și printr-un geniu al adaptabilității. Kogălniceanu, mult superior prin inteligență și cultură altor liberali, a avut marele merit că și-a dat seama de propria lipsă de eficiență practică: a acceptat cu generoasă înțelepciune, lucru rar și prețios, să se subordoneze unor oameni de percutantă forță (Cuza, Ion Brătianu). Dumitru Sturza era un ins bine intenționat, dar șters, iar mai apoi handicapat de boală; net mai bun ca el teoretic, liberal adevărat (dar din păcate lipsit de consecvență și poate de ambiție practică) a fost la vremea sa

Ion Ghica. D. Brătianu și D. Ghica s-au dovedit niște veleitari fără substanță politică, după cum P.S. Aurelian, Fleva, N. Ionescu, chiar Vasile Lascăr au încercat fără temelii doctrinare mai solide să joace cartea de Stânga; dintre ei, singur C.A. Rosetti dovedea anume originalitate, fără ca aceasta să fie însoțită de simț practic. Cel mai de seamă adversar, real și principial, al bătrânului Brătianu poate fi socotit Vernescu, un libertarian energic, antistatist, cu o structură programatică și ideologică opusă protecționismului brătienist. Într-un cuvânt, observăm în forme nițel confuze în liberalismul român rupturile care au subminat doctrina și practica liberalismului mondial.

Aici intervine regretabila involuție de după 1920. Tocmai atunci când liberalismul român ar fi putut să-și sărbătorească victoriile și triumfurile, el devine tern, birocratic, neinteresant. Cancicov, Slăvescu, Tătărăscu chiar, erau mai mult tehnocrați decât liberali. Charismaticul și sclipitorul Mihai Fărcășanu a fost prea tânăr, a avut o carieră prea scurtă pentru a schimba lucrurile. Între timp, adevărații gânditori liberali ai vremii (Zeletin, Lovinescu) rămâneau marginalizați. Asasinarea lui I.G. Duca a fost o mare tragedie, o lovitură cu adevărat mortală suferită de fragilul constituționalism românesc clădit cu atâtea strădanii. În adevăr, acest remarcabil om de stat izbutise (vedem bine citind atent printre rândurile voluminoaselor sale memorii) să îmbine o autentică tradiție liberală cu impulsurile sociale venite de la „generoși" și mai ales de la strălucitul („socio-liberal") Constantin Stere. Așa ne explicăm de ce după 1989 liberalismul român (din nenorocire) nu reușește să se cristalizeze în acea alternativă politică și doctrinară de care viața publică românească ar avea atâta disperată nevoie.

Căci, să repet și eu, societății românești, acum, când este în curs de a se reinventa, o alternativă liberală vitală i-a devenit pur și simplu indispensabilă. Altminteri riscă să nu mai poată ieși niciodată din dichotomia (valabilă etic, dar prea rigidă pentru practica politică) comunism/anticomunism în care se complace. În locul acesteia din urmă, este mai pragmatic să ne gândim azi la opoziția „omnicompetență *vs* imperfecțiune" în materie de rol

al statului. Liberalii români și-ar putea îndrepta amintirea spre propriile rădăcini. (Istorici și comentatori ar putea găsi: de la Al. George, Z. Ornea, A. Stan din generațiile vârstnice, la V. Boari, A. Crăiuțu sau C. Preda din cele mai tinere, ca să pomenesc câțiva numai.) Oare cât de rodnică nu era pe la mijlocul secolului XIX interacțiunea dintre cărturari și oamenii politici: Goleștii, Bălcescu, Ion Ghica (înaintea lor Ionică Tăutu), mai e nevoie să lungim lista? Liberalismul „neoclasic" (sau chiar „patrician" cum îl numeam) preconizează că democrația, libertatea și egalitatea aduc folos atunci când sunt frânate și canalizate de rațiune, așa cum ne avertizaseră de mult cele mai adânci spirite ale omenirii, de la Aristotel la Montesquieu. Un astfel de liberalism crede că valori precum caritatea, speranța, cumpătarea, onoarea, indeterminarea, curajul pot să coexiste totuși în orizonturile unei societăți dedicate experimentului, ireverenței și curiozității.

Mai 1997, „România literară"

CLASICII NORMALITĂȚII

Noi toți, cei născuți în România, am fost vreme de mulți ani supuși studiului obligatoriu al așa-numitului „socialism științific", doctrină simplistă, prăfuită și malignă, al cărei eșec teoretic și practic a devenit tot mai evident în ultimele două-trei decenii. În acest răstimp, viața mergea înainte, teoria politică și socială înregistra progrese spectaculoase, iar la nivel global, democratizarea și principiile pieței libere erau adoptate în toată lumea. Studiul instituțiilor și teoriilor politice devine, tocmai pentru cetățeanul suveran și matur, tocmai pentru bărbații și femeile care vor să-și decidă în mod lucid propriul lor viitor (iar nu să se supună pasiv unui stăpân absolut) de maximă urgență și legitimitate. Lozincăriile absurde, dogmatismele vide pot fi înlocuite, se cer înlocuite, cu investigarea temeinică și deliberată a acelor autori care, treptat, de-a lungul secolelor, au clădit, cărămidă peste cărămidă, încăpătoarele și confortabilele spații de conlocuire ale oamenilor liberi. Să încerc așadar să creionez pe scurt și, sunt sigur, foarte incomplet, o mică listă posibilă (pentru studiu, pentru traducere, pentru publicare) a acestor clasici ai normalității.

Voi începe cu *Politica* lui Aristotel — piatra de temelie a gândirii rațional-constituționale a Apusului, cartea arhetipurilor politico-sociale. Acolo, modelele constante ale organizării umane în stat — oligarhia, monarhia, democrația — sunt prezentate fiecare cu avantajele și dezavantajele lor, cu propriile lor configurații și ritmuri de dezvoltare. Aristotel este cel care definește omul drept „zoon politikon", animalul politic, adică ființa care se autodefinește prin interacțiune socială, dar tot Aristotel este cel

care întemeiază politicul pe natura umană și pe virtuțile morale. Explicația și enumerarea sa calmă, anatomic-descriptivă, a prototipurilor de comportare politică a oamenilor face din *Politica* lui Aristotel pasul întâi, cel firesc.

Nu vreau neapărat să ocolesc Evul Mediu și Renașterea. Sf. Toma d'Aquino a fost caracterizat de unii drept „primul mare liberal". Legislația lui Justinian ne-a inspirat zece secole și mai bine. Școala de la Salamanca în secolul al XVI-lea combina scolastica cu începuturile gândirii despre piața liberă. Machiavelli și Hobbes sunt filosofi de căpătâi ai individualismului. Dar nici nu vreau să încarc lista prea mult. Îi vor cunoaște și examina pe toți aceștia specialiștii. Lista mea se oprește la două nume esențiale, ambele din veacul Iluminismului.

Unul este John Locke, care, în ale sale *Tratate despre guvernământ*, din 1690, combate monarhia de drept divin, exprimă ideea de contract social ca o înțelegere abstractă ce scapă omul din starea de singurătate și pericol a libertății absolute cu care e înzestrat de la naștere, și justifică proprietatea privată ca decurgând din dreptul la conservare naturală a omului. Societatea politică este în mod firesc bazată pe împărțirea puterilor, iar în caz de uzurpare și de ruptură a contractului social, oamenii au dreptul la rebeliune. Cu eleganță superioară și cu numeroase exemple istorice Montesquieu în *Spiritul legilor* sugerează că din cele trei tipuri de guvernământ, cel republican e bazat pe virtute, cel monarhic pe onoare, și cel despotic pe frică, și că idealul politic se plasează undeva între republica romană și monarhia engleză. Spirit judicios și echilibrat, Montesquieu proclamă mai ales balanța puterilor, și controlul lor reciproc.

Dezbaterile din secolul al XVIII-lea sunt transpuse în practică cel mai bine, nu de Revoluția franceză, ci de Revoluția americană. *Constituția* americană este cel mai înțelept document politic scris de mână umană, iar scrisorile apărute sub numele de *Federalistul*, compuse de Madison, Jay și Hamilton, comentariul ei cel mai inteligent. Rar s-au adunat laolaltă un grup de oameni atât de înzestrați, curajoși și demn-răspunzători ca acești Părinți Întemeietori ai Americii: conservatorii John Adams și John Jay,

liberalul Thomas Jefferson, centralistul dinamic Hamilton, radicalii Paine și Burr, rousseauistul Franklin, între ei ținând centrul pragmatic George Washington și James Madison — iată numai o parte din această formidabilă echipă de oameni de acțiune și rațiune. *Constituția* americană, rezultatul unor ani și ani de dispute aprofundate, căuta tocmai (cum căuta și Montesquieu) să adune ce e mai bun dintr-un sistem monarhic, unul aristocratic și unul democratic: puterea centrală și descentralizarea, legislativul și executivul, masele populare și elitele naționale, fiecăreia să le revină o parte.

Vin apoi cărțile ce decurg din polarizările vârtejului revoluționar francez. Pe de o parte îl voi alege pe Edmund Burke, cu ale sale *Considerații despre revoluția din Franța*, cel mai temeinic argumentat tratat împotriva revoluției ca mod de soluționare a treburilor umane; e o carte scrisă totuși (și de aceea o recomand) de un liberal constituțional, orator înflăcărat al cauzelor libertății. Iar alături de el pe Alexis de Tocqueville, care patruzeci de ani mai târziu, cu *Democrația în America*, operă descriptivă, dar și operă profetică, știa să proclame societatea viitorului și să-i creioneze cu seninătate tăriile, ca și defectele. De cealaltă parte i-aș alege pe fondatorii doctrinelor individualiste. (L-aș putea adăuga aici și pe Adam Smith, clasicul economiei politice, sau pe W.M. Macaulay, cel mai fin și elocvent literat între teoreticienii politici, dar nu vreau să lungesc lista.) M-aș opri deci la Benjamin Constant, cu eseul său despre deosebirea între uzurpare și monarhie, la Wilhelm von Humboldt, prietenul lui Goethe și Schiller, care în *Limitele acțiunii statale* sintetizează parcă toate înaltele valori ale umanismului clasic-romantic de la Weimar și Jena, l-aș alege mai ales pe John Stuart Mill: un tratat scurt și miezos *Despre libertate* și două lungi eseuri (unul despre Marx, altul despre Tocqueville) rezumă idei care întruchipează cel mai radical și mai generos liberalism pe care mi-l pot închipui, fără revărsare în anarhism deplin. Toți trei merită citiți și editați fără întârziere.

Secolul al XIX-lea este enorm de bogat în izbucniri și înfloriri de idei politice de toate formele și orientările: el rămâne laboratorul și tezaurul nostru, rezerva bancară generală la care

putem recurge mereu. Să-i treacă specialiștii în revistă pe toți acești autori. Eu am să aleg pentru lista mea numai pe înaintemergătorii adevăratei sociologii: pe Emile Durkheim și pe Max Weber. Gânditorii aceștia doi vor consolida oricare gândire constituțională, liberală și democratică, pentru că explică mișcarea mondială a istoriei, care ne împinge inevitabil spre o stare de alienare și care deci într-un fel *impune* logic un cadru democratic de funcționare statală și politică. Amândoi explică trecerea de la o stare mai organică, tribală, biologică („sacrală" îi zice Durkheim în cartea sa de căpătâi *Formele elementare ale vieții religioase*), în care legăturile om-natură, legăturile familiale și sentimentele sunt intense și intime, la o stare de atomizare și izolare, în care aceste legături se destramă și se separă. Dacă în prima stare, mai organică și mai comunitară, tradiționalismul poate să domine încă, apoi în starea de alienare care treptat, de la Renaștere încoace (și tot mai tare după revoluția industrială, și după cele politice din secolul al XVIII-lea) se extinde, este nevoie de substitute raționale pentru făurirea relațiilor sociale, iar aceste substitute nu pot fi decât de natură constituțional-legală și liberal-democratică. Pe lângă această fundamentare a modelului liberal de guvernare, Max Weber mai are și marele merit de a fi surpat o dată pentru totdeauna determinismul materialist al marxismului, înlocuindu-l cu o pluricauzalitate în care motivațiile ideale și cele materiale se împletesc. *Etica protestantă și spiritul capitalismului* este poate cea mai reprezentativă lucrare a lui Max Weber. În zilele noastre, marele sociolog american Robert Nisbet prezintă în *Filosofii sociali* și în *Istoria ideii de progres* tensiunea continuă și creatoare între năzuința spre solidaritate comunitară și individualismul alienant în gândirea apuseană.

O atare fundamentare a liberalismului constituțional prin sociologie și filosofia culturii nu a rămas fără continuatori. Mai toată sociologia americană, și o bună parte din cea europeană s-au dezvoltat pe linie weberiană (Talcott Parsons e părintele acestei tradiții în America). Să pomenesc aici trei autori cu câteva titluri, pe care eu unul le-aș include în listele de traduceri și lecturi civice. W.W. Rostow cu *Etape ale creșterii economice*, scrisă

acum vreo douăzeci și cinci de ani și, sigur, amendată în acest răstimp, prezintă o teorie optimistă a creșterii și dezvoltării, în care proprietatea particulară (ca expresie a personalității individuale) rămâne centrul istoriei. Nathan Glazer și Daniel Bell, adversari ai egalitarismului și adversari ai puterilor centralizatoare în stat, au argumentat cu competență în favoarea valorilor liberale clasice. *Limitele politicii sociale* (1988) de cel dintâi și *Sfârșitul ideologiei* (1988) de cel de-al doilea, care continuă *Geneza societății post-industriale* (1973), tot de Daniel Bell, ar fi cărțile lor cele mai recomandabile.

Aici o scurtă paranteză. Oare există o atare tradiție de apărare a libertăților democratice și a constituționalității și în România? Eu cred că da, deși e dispersată. Aș sugera cititorului să pornească de la Eugen Lovinescu și C.D. Zeletin, clasici ai liberalismului în România, și apoi să meargă îndărăt spre Ion Ghica și Mihail Kogălniceanu, ambii excelente capete teoretice și cu vederi luminate, ba și mai departe, spre Ionică Tăutu și Leonte Radu, cu proiectele lor constituționale. I-aș recomanda să meargă spre Stânga, spre un Petre Andrei și C. Stere, de pildă, ca și spre Dreapta, spre Maiorescu și junimiști, și să nu ocolească gânditorii democrației agrariene, excelenți doctrinari cum ar fi Spiru Haret, Virgil Madgearu sau Dimitrie Gusti — la toți aceștia se pot găsi elemente ale liberalismului, care, laolaltă, ar alcătui o frumoasă antologie. Cartea lui P.P. Negulescu despre partidele politice, scrisă acum vreo șaizeci de ani și mai bine este, zic eu, de actualitate încă, o pledoarie elocventă, bine argumentată întru justificarea structurării vieții politice pluraliste. Și, în fine, o ultimă recomandare înainte de a încheia această lungă paranteză. Este de neapărată urgență studiul oratoriei parlamentare, al argumentărilor politice și al programelor partidelor, căci o bună parte din tot ce a dat mai bun tradiția gândirii constituțional-democratice din România acolo se află întruchipat în textele expuse de Iuliu Maniu și Ion Mihalache, Petre Carp și Theodor Rosetti, Ion și I.C. Brătianu, I.G. Duca, N. Titulescu, N. Filipescu, Al. Marghiloman și destui alții. Ca să iau un singur exemplu: duelul parlamentar de acum peste o sută treizeci de ani între Kogălniceanu și Barbu

Catargiu pe tema reformei agrare rămâne un remarcabil exemplu de dezbatere doctrinară, serioasă și aprofundată, a unui dezacord politic, și ar merita să fie analizat ca atare.

În fine, se cer urgent reabilitate frumoasele realizări ale școlii *juridice* românești. Vreme de peste o sută de ani, în secolul său monarhic, România s-a putut mândri cu un barou de talie și de valoare europeană. În același secol monarhic justiția română la toate nivelurile sale s-a înscris în analele istorici ca ramura puterii de stat cu cele mai demne și mai durabile realizări. Magistrați inamovibili și incoruptibili, un spirit de legalitate nepărtinitoare, un standard înalt de profesionalitate — iată trăsăturile justiției românești, a cărei degradare în deceniile negre ale dictaturilor Pauker, Dej, Ceaușescu reprezintă una din cele mai grave vinovății ale sistemului comunist. Ar fi de adăugat aici că facultățile de drept din țară, în frunte cu cea de la București, s-au bucurat de cadre didactice de excepțională valoare și au produs generații și generații de conducători și specialiști juridici în toate domeniile. Opere precum cele scrie de Juvara și Longinescu, de Dongoroz, Plastara, Istrate Micescu și atâția alții constituie o prețioasă moștenire care se cuvine reluată cu inteligență și cu recunoștință.

*
* *

Să revin însă la scena teoriei politice de astăzi și la lista sugerată de mine. Doi gânditori ai individualismului liberal se cuvin traduși și prezentați publicului în edituri și în cursuri. Aceștia sunt Friedrich von Hayek și Michael Oakeshott. Descins din școala economică și sociologică austriacă (precum colegul și amicul său Leopold von Mises, precum vărul său prin alianță, filosoful Wittgenstein), Hayek și-a petrecut partea cea mai activă a vieții în Anglia. Hayek este poate cel mai mare gânditor liberal din epoca modernă. Una din cărțile sale celebre, *Calea spre iobăgie*, apărută în 1944, demonstrează elementele comune existente între impulsul sociologizant și dirijist al economiilor comuniste, fasciste și laburiste. Hayek pledează cu implacabilă logică pentru

economia pieței libere, întemeiată însă pe valori și virtuți tradiționale. (Doctrinele guvernamentale Thatcher și Reagan decurg în bună măsură din premisele teoretice ale lui Hayek.) Culegerea lui Hayek *Individualismul și ordinea economică* (1948) mi se pare cea mai bună introducere. Michael Oakeshott, toată viața profesor la Cambridge, este unul dintre marii înțelepți ai epocii noastre. A scris foarte puțin, dar tot ce a scris este esențial și de maximă greutate. Cele două lucrări principale recomandabile spre traducere și studiu sunt *Raționalismul în politică* (1962) și *Despre comportarea umană* (1975). Oakeshott distinge în istoria Vestului între tipul de relație umană pe care-l numește *universitas* (adică cel comunitar și solidarist) și *societas* (acela axat pe indivizi și pe rețelele lor de interacțiuni autonome și discontinue). Preferă tipul din urmă, dar simultan avertizează fără încetare că raționalismul absolutizat și destrămările nestingherite lezează fibre fundamentale ale ființei umane. Habitudinile și tradițiile, frânele și digresiunile existenței modulează în chip fericit progresul și îl reașază în matca unei omenii mai calme, mai cuviincioase. (Îmi îngădui aici o confesiune personală: pe mine unul, Oakeshott m-a influențat la maturitate mai mult decât aproape orice alt gânditor social-politic.)

Cu cât ne apropiem de zilele noastre, cu atât se înmulțesc lucrările care apără și justifică liberalismul și capitalismul, cu atât se diversifică și devin mai nuanțate, mai inteligente. Cititorul informat își poate oricând compune propriile liste. Eu am să încep cu trei autori continentali. Ralf Dahrendorf, în *Fragmentele unui liberalism* (1987) și în lucrarea mai veche *Societate și democrație în Germania* (1968), este un continuator contemporan al lui Weber, care salută cu entuziasm procesul modernizării, adică explozia individualului, pulverizarea conexiunilor și organicităților în favoarea unei creativități continue. Pe aceeași linie cu el se plasează și israelianul Amitai Etzioni, de pildă în *Societatea activă* (1969). Un liberalism mai tradiționalist a fost reprezentat cu sobră demnitate vreme de multe decenii în Franța de către Raymond Aron, anticomunist implacabil și în același timp loial exponent al valorilor umaniste ale tradiției europene. Izolat la început, după

război adică, statura lui a crescut continuu, judecățile politice i-au fost confirmate, părerile sociale (în linia liberalismului clasic) s-au dovedit întemeiate.

În America, *Revoluția capitalistă* (1987) a sociologului Peter Berger prezintă cincizeci de teze simple și clare în care libertățile: politică, economică și cultural-religioasă sunt descrise în interdependența lor. În cartea aceasta, ca și în cele multe și excelente care au precedat-o, Berger destramă și el, tot în tradiția lui Max Weber, mitul determinismului material-economic al societății umane, mit promovat cu atâta pasiune (ne-materialistă în fond) de secta vetustă și pernicioasă a marxist-leniniștilor. Și mai elocvent, cu anume panaș, apar astfel de idei la George Gilder, de pildă în *Bogăție și sărăcie* (1980), ca și în lucrări ulterioare. Gilder este un teoretician al ofertei: producția nu apare drept urmare a cererii, ci nevoia consumatorului apare drept urmare a ofertei. Așadar, procesul de vânzare-cumpărare în epoca modernă este în mod decisiv bazat pe creație, pe inventivitate, pe riscul exuberant al omului liber. Profitul însuși e răsplata naturală a unei creativități care nu are drept scop căutarea profitului. Implicațiile psihologice (și spirituale) ale scrierilor lui Gilder și Berger își găsesc ecoul la catolicii Michael Novak și — înaintea lui — iezuitul John Courtney Murray. Amândoi rup cu tradiția solidarist-organică a învățăturii social-politice catolice din secolele al XIX-lea și al XX-lea și pledează convingător că inițiativa liberă și economia de piață decurg natural din valorile morale și spirituale ale creștinismului. Este și această raliere un mod de a omagia o linie centrală de progres a societății umane în ultimele trei-patru secole.

Și iarăși, așa cum am făcut mai sus, am să-mi cer iertare că nu pot să includ în listă chiar atât de mulți autori câți aș vrea, și câți ar merita. Am să las pe seama cititorilor mai sârguincioși figuri luminoase, cum ar fi Sir Karl Popper, cu analizele sale despre conceptul de societate deschisă și despre dușmanii ei. Am să-l pomenesc numai în treacăt pe profesorul de la Chicago, Milton Friedman, poate cel mai elocvent, învățat și influent apărător al pieței libere, capitaliste, în zilele noastre. Am să trec și peste

dischizițiile atât de pătrunzătoare și de relevante ale lui Karl Mannheim în *Ideologie și utopie*. În schimb am să recomand cu toată tăria câteva lucrări antologice și introductive: pe Robert Nisbet, de care vorbeam mai sus, pe francezul Pierre Manent (o antologie a gândirii liberale în două volume, și un volumaș de introducere) și, în nu mai mică măsură, cartea scurtă, dar esențială, echilibrată și stimulatoare a lui Andrew Janos, *Politică și paradigme*.

La urma urmelor însă, enumerarea aceasta grăbită, abia adnotată, nu vrea decât să sugereze un proces, o dinamică a ideilor. Clasicii gândirii constituționale, democratice și liberale alcătuiesc o genealogie intelectuală, dar reprezintă și un comentariu curent și neîntrerupt în jurul unei realități: istoria umană este o extindere victorioasă a ideilor de toleranță, diversitate, suveranitate liberă, demnitate a persoanei umane și de incluziune compasionată a aproapelui, iar sursa primă a acestora ar fi, bănuiesc eu, chiar Evangheliile, chiar Biblia, alături de impulsurile naturale ale umanului însuși.

Tot la câteva decenii, în ultimele secole, ni s-a anunțat zgomotos triumful câte unui sistem totalitar, deruta unui democratism „depășit" — de fiecare dată prezicerile s-au dovedit false, de fiecare dată heralzii triumfători ai dictaturilor s-au pomenit biruiți și scufundați fie în uitare, fie în rușine. La sfârșitul secolului al XX-lea pare greu de închipuit că opțiunea globală pentru democrația liberală va putea fi inversată în viitorul apropiat, sau măcar pusă sub semnul întrebării.

„Agora", *2/1990*

IMITAȚIE ȘI IDENTITATE

Să încep prin a mă autocita. Vorbind despre polemica dintre doi oameni a căror inteligență și a căror statură morală le privesc cu admirație (polemică desfășurată în bună parte chiar în paginile revistei „22"), spuneam cu anume regret și nedumerire: *„De partea cui mă găsesc eu? Stau, reflectez, nu ajung la nici o concluzie, parcă fiecare are dreptate. Știu și de ce am impresia asta: pentru mine, adevărul este un câmp semantic, cu tensiunile și dinamicile sale interioare, cu multitudinile sale de relief, iar nu o «linie», nici un set de propoziții"*. Asta în „Dilema", prin februarie 1996.

Nu mi-am schimbat de atunci încoace părerea. Aș vrea să-mi permit însă acum să o completez, prezentând pe scurt și fața cealaltă a medaliei, adică să explic unde cred că nu au dreptate cele două poziții intrate în competiție. O paranteză întâi. Să spun din capul locului că, deși consider polemica, dezbaterea, disputa un lucru sănătos pentru orice comunitate și pentru orice individ, nu rămân orb la patologiile posibile (și frecvente chiar) ale modului polemic: mai cu seamă faptul că pe această cale se poate ajunge la o învârtoșare, uneori la o calcifiere iremediabilă a unor poziții care altminteri ar fi fost mai flexibile, mai sănătos dezordonate, mai tolerante. Închid paranteza.

Pe de o parte, găsim deci rezervele față de râvna de a produce similitudini ale lumii vestice în spațiul carpato-dunărean. În America, mai ales, vizitatorii au adesea reacții alergice, să nu spun acerbe, la adresa lumii de care se ciocnesc acolo întâia oară.

La tineri sau bătrâni, bărbați sau femei, e vorba de manifestări ale unui „șoc cultural", de traumatizare în fața modernității în forma sa radicală — în fond, de teamă în fața unui viitor necunoscut, cu toate nesiguranțele sale. Consecința e o retragere țepoasă în propria identitate. Sindromul acesta nu e defel neobișnuit. Am suferit eu însumi de el la vremea respectivă, de asemenea l-am observat la literalmente sute de oameni de toate stările și de toată mâna, sosiți în America — în trecere sau ca să se așeze acolo. Nu mă refer aici numai la români sau la est-europeni: la aceștia, în fond, „șocul culturii" ar fi lesne de înțeles, simplu de scuzat, date fiind izolarea brutală în care trăiseră și modul de viață anormal impus de comunism. Nu, este vorba aici de oameni de pe toate continentele, nu în ultimul rând de oameni din Europa de Vest, pe care i-am văzut reacționând la fel de alergic în fața democrației radicale a Americii. Îmi vine greu s-o uit pe tânăra doctorandă franceză (notați bine: franceză), inteligentă și cultă, învingătoare în aprigul obstacol al examenelor de agregație, care, după câteva luni de neîntreruptă criză de nervi, de lacrimi de ostilitate, a preferat să-și întrerupă studiile și să se întoarcă în țara natală. De ce m-aș mira atunci de rezervele și de suspiciunile intelectualilor estici, fie ei și bine intenționați și inteligenți în fața aceluiași spectacol?!

Pozițiile părții potrivnice au și ele defectele lor. Sigur, ar fi nedrept să mă opresc asupra cazurilor mai caraghioase: ignoranța pretențioasă, proslăvind tocmai cele mai disputabile și mai nocive aspecte ale societății americane (mă refer aici la Liviu Andreescu, în cutare număr din „22"). Dar chiar și la nivelul teoretic mult mai elevat al polemicii de la care porneam exsudă parcă uneori o anume rigiditate, o impoziție neiertătoare a pildelor oferite de lumea euro-atlantică, o insistență ca acestea să fie preluate mecanic, fără cea mai măruntă modificare. Nu se strecoară câteodată în paginile unora dintre partizanii mimetismului un ton aproape obsecvios când e vorba de acest Apus contemporan? (Un ton care, mie unuia, îmi amintește neplăcut de

cel pe care odinioară alții îl rezervau — sigur, infinit mai grosolan, mai servil — măreței vecine totalitare de la Răsărit.)

Mă rog, s-ar prea putea ca părerile acestea să fie subiective, bazate pe prejudecățile de care, firește, nu sunt nici eu mai scutit decât oricare altul. Vreau să iau însă aceste obiecții la scrisul unor oameni, pentru care (repet) nu am decât cea mai înaltă stimă, ca punct de pornire pentru o reflecție pe o temă ceva mai largă. Este vorba, în fond, în această dispută (ca și în altele, la nivel ceva mai coborât, pe care le observi în presă sau în recenta campanie electorală) de o chestiune de maximă gravitate și importanță pentru societatea românească. Este vorba de întrebarea: Cum vrea această societate, cum vrea această comunitate să se reconstruiască pe sine, să se reinventeze? Cum vrea ea să se definească în viitor, de unde vrea să imite și cât, ce vrea să păstreze din propriul trecut și, în fond, din care anume dintre trecuturile multiple ale istoriei românești vrea să aleagă mai mult și mai cu atenție? Este vorba, așadar, de o variantă modernă a discursului despre imitație și identitate care îi preocupă insistent, de două sute de ani (probabil de mai demult încă), atât pe intelectualii români, cât și păturile politice ale societății. Acum, ca și odinioară, spectrul părerilor se extinde de la cei care resping înverșunat orice referință la alteritățile dinamice ale vecinilor occidentali până la cei care, dimpotrivă, setoși de identificare și integrare, caută să impună cu sârguincioasă insistență o sincronizare absolută cu valul cel mai recent al dinamicii vestice. Au o doză de dreptate și unii și ceilalți, dar greșesc (neintenționat, cred) atunci când aleg nivelul referențial la care vor să raporteze situația românească.

Într-adevăr, ambele părți par să creadă că problema este mai curând politică decât socio-culturală. Cu alte cuvinte, totul se petrece ca și cum prioritatea absolută ar fi cea a alinierii la cadrul actual, de recentă, de ultimă oră al comunităților apusene. Îi incumbă, firește, omului politic să reacționeze prompt la cutare criză sau la o constelație specifică de circumstanțe concrete. Societatea în ansamblul ei însă are de-a face cu treburi mai

serioase, iar comentatorul chibzuit se va arăta mai preocupat de acestea din urmă.

România, de pildă, vrea să se „integreze" — dar cu cine și cu ce? Lumea aceasta „euro-atlantică" e, în fond, o abstracțiune: situația din Portugalia diferă radical de cea din Norvegia, între Franța și Statele Unite trec multe linii groase de demarcație, interesele Canadei nu sunt aceleași cu ale Greciei și așa mai departe. Cu cine ne aliniem, pe cine imităm? Sau dimpotrivă: cu cine nu ne aliniem, pe cine nu imităm? Încă mai serios. *Care* Occident este cel care ne stă drept exemplu? Primii treizeci de ani de după al doilea război mondial au fost marcați, în mai toate statele apusene, prin programe sociale masive, printr-un anume intervenționism în economie, prin accentuarea ideilor de progres colectiv și de justiție socială. După 1975, după 1980, capitalismul și liberalismul se reafirmă cu mare energie, individualismul și competiția trec pe primul loc. Președintele american, conducător al unui partid de centru-stânga, proclamă ritos: *„Era intervenționismului guvernamental* („big government") *a luat sfârșit"*, iar partidele social-democrate ale Europei se convertesc fără ezitări la principiile respectului față de piață. Nici nu mai vorbesc de straturi puțin mai vechi, de lumea „tronului și altarului", de Europa cavalerească, nu mai puțin reale decât cea socio-liberală și egalitară de după război. La urma urmelor, până și cei îndrăgostiți de dictatură și șovinism se pot referi (din păcate!) prea adesea la exemple apusene mai vechi sau mai noi! Schimbări în fiecare secol, în fiecare deceniu. Care dintre acestea se cuvin alese pentru „integrare"?

Numai răspunsul la această întrebare constituie temelia pe care apoi se construiesc (mai bine sau mai șovăielnic) structurile ideologice ale partidelor românești.

Răspunsul meu propriu caută să schimbe puțin direcția dezbaterii. Mă socotesc un foarte decis partizan al integrării și chiar al alinierii sociale și istorice, nu văd nici un motiv pentru care imitația inteligentă ar fi lucru de sfială și de jenă. Dar nu cred

că o comunitate socială și sfetnicii ei ar trebui să se simtă obligați să aleagă între un moment istoric efemer sau altul, între o variantă a euro-americanismului sau alta, iar apoi pe cea aleasă să o copieze cu fidelitate fanatică. *Modelul* nu poate și nu trebuie să fie unul static (poziția euro-atlantică de la ora X și ziua Y), ci mai curând *dinamica* acestei lumi, mișcarea și dezvoltarea ei, felul în care a înaintat și s-a comportat istoric vreme de secole. Dacă imitația merge spre ansamblul istorico-geografic al unui mod de civilizație, atunci nu mai e nevoie ca lumea românească să recurgă la abandonuri dureroase ale propriei identități, nu mai e nevoie de adaptări grotești (și, până la urmă, ineficiente) în detalii. Efortul intelectual și politic se îndreaptă spre o Europă „ideală" dacă vreți, dar mai completă în toate straturile ei istorice. Exemplul vrednic de urmat este cel al unei culturi abundente și ingenioase, al unui respect (mereu schimbat, mereu același) pentru demnitatea persoanei umane, al unei diversități amețitoare și tenace susținute, al libertății ca ghid suprem în relațiile dintre semeni, al deschiderii creatoare spre potențialul transcendenței (mai curând decât supunerea oarbă la vreo imagine fixă a acesteia), al căutării neobosite de noi raporturi între material și ideal. Exemplul acesta nu numai că permite, dar chiar pretinde imperios o anume încredere în propria identitate. Pentru a fi cu adevărat europeană, societatea românească are nevoie să reflecteze asupra propriilor surse și manifestări, din nou, în dinamica lor. Tocmai discontinuitățile și reluările repetate, imperfecte ale istoriei românești oferă prilejuri excelente de a stabili rime potrivite și interesante.

Dar cum stau lucrurile cu lumea transoceanică?, mă veți întreba. Oare nu este aceea prea îndepărtată pentru ca o sincronizare să mai fie posibilă? Mă voi delecta poate altă dată cu un răspuns mai pe-ndelete. Acum, pe scurt, să spun atât. Personal, ca mai toți americanii, sunt foarte critic față de societatea în care trăiesc. Merg mai departe și spun fără ocolișuri că la ora actuală, după prăbușirea pericolului bolșevic, cele mai negative impulsuri din lume (vulgarități, asprimi, nivelări) tocmai din direcția

Americii vin. Numai că, totodată, serurile tămăduitoare, energiile compensatorii, soluțiile cele mai iscusite, reacțiile cele mai decise tot de acolo vin. Spre deosebire de mai toate societățile lumii (vai, nici cele vest-europene nu pot fi cu totul excluse aici!), lumea americană are o fundamentală vitalitate și efervescență. Răul și binele se înfruntă sau se-nghiontesc acolo la tot pasul. Mă lasă cu totul perplex acei care (în Canada, în Europa de Vest, în America de Sud sau în lumea arabă) condamnă cu glas tare „colonialismul american" sau „hegemonia americană", dar, în același timp, admiră slugarnic și își asimilează părțile cele mai îndoielnice sau maligne ale lumii pe care o blestemă. (Americanii înșiși procedează tocmai dimpotrivă.)

Ei bine, speranța mea secretă este că această vitalitate, această capacitate de a negocia cu propria răutate și de a construi viguroși anticorpi ia naștere azi și în zonele fostului imperiu comunist. Poate că — cine știe? — o binevoitoare Providență vrea să compenseze nițel îndelungatele suferințe ale celor din această nefericită parte a lumii și să le ofere o altă șansă. Nu e cu totul probabil ce spun (parcă nici mie nu-mi vine să cred), dar cel puțin nu e nici cu totul absurd. Ochiul binevoitor poate distinge câteva semne vitale încurajatoare, atât în Rusia, cât și în Europa de Est, poate tocmai pentru că aici e foarte puțin de pierdut. Un *astfel* de mod de racordare la modelul american ar fi cel mai fericit dintre toate: o racordare nu la forme, ci la energia mereu reînnoită, dispersată, egoistă, voioasă și indignată totodată a universului uman din America de Nord.

Bethesda, MD, noiembrie 1996; „22"

DIALECTICA AUTOCRITICII NAȚIONALE

În toamna anului 1994, Sorin Alexandrescu întreba într-un interviu din revista „22" de ce oare, în bătălia canonică dintre diversele facțiuni naționaliste și radical-democrate ale Opoziției (și ale Puterii), nu se acordă totuși mai multă atenție tradițiilor *reale* ale României moderne: tradiții de civilizată constituționalitate, de centrism, de progres ordonat și de toleranță moderație. Într-adevăr, multe din conflictele politice care îi dezbină azi pe cetățenii români se pot urmări, pe firul apei în sus, până la judecăți despre propriul trecut și până la legitimitatea acestuia. Unii se opresc la anii '60, cu relativa lor liberalizare, alții privesc pozitiv spre secolul monarhic, alții își îndreaptă privirile spre ofensivele naționaliste care au culminat în anii '30 și '40. Nu-i uit nici pe cei care (puțini la număr, poate, dar îndârjiți nevoie mare) își proclamă nostalgiile după anii dictaturii ceaușiste. Toți au ceva în comun: critică părți din trecut, le privilegiază pe altele: fără să știe, sunt angajați într-un proces de autocritică națională. Oare suntem prea ambițioși sperând că acest proces de validare și de invalidare s-ar putea desfășura puțin mai *conștient*, mai deliberat și mai articulat? Iată de ce am vrut să schițez câteva din propriile mele gânduri în această privință.

Conceptul de „autocritică națională" este destul de recent. Înainte de 1945 e foarte rar întâlnit, deși, firește, voci individuale de castigație profetică a unei întregi comunități puteau fi auzite încă din străvechimile unor Ieremia și Isaia. După 1945, însă,

intelectualii germani cu precădere au început această scormonire a conștiințelor, nu numai la nivelul trecutului imediat (adică prin examinarea socio-politicului perioadei 1933–1945 cu toate cauzalitățile sale), ci tocmai la cel al istoriei culturale pe durată mai lungă: semnalele mai îndepărtate ale psiho-socialului, continuitățile culturale, autoînțelegerea societății. Intelectualii germani se angajau în cântărirea etică a propriei istorii, de la romantism și de la Reformă încoace. Curând, astfel de modele au devenit frecvente. Istoricii și intelectualii americani au început să se ocupe pe scară largă de rolul sclavagismului în istoria americană, de exterminarea culturilor amerindiene pe continentele îngemănate, de relațiile rasiale de-a lungul secolelor. În Anglia au început să fie judecate cu nemiloasă asprime cultura victoriană și tradiția imperială, ba, mai nou, chiar să se deconstruiască „bardolatria" shakespeariană. În Franța, anul 1989, menit glorificării Republicane (planificat „de sus" cu mare grijă în acest sens!), și-a inversat semnele când au fost reamintite isteriile genocidale ale năvalnicilor revoluționari (în Vendeea, de pildă).

Până în prezent, nu prea reiese că inițiative de acest fel ar clătina statutul unei comunități naționale în propriii ochi sau în cei ai altora. Se constată, ce-i drept, diverse resentimente și anxietăți, patriotismul devine mai puțin muscular, mai reflexiv și selectiv, dar sensul *identității* nu pare să dispară, iar dinamica progresului pare să se învioreze. Mai mult, s-a susținut că încrederea de sine a unei întregi comunități se înzdrăvenește în măsura în care autoanaliza aceasta are și un efect purificator.

Numai că toate exemplele date mai sus se referă la culturi și națiuni majore. Mult mai rar întâlnim exemple de „autocritică națională" în țările mai mici sau mai „tinere" din Africa și din America de Sud, precum și în Europa de Est, cu bine știutele lor sensibilități etnice, insecurități cronice și izbucniri temperamentale.

Uneori s-a căutat și o explicație teoretică: comunitățile cu înfăptuiri cultural-istorice majore și cu înalt statut pe scena internațională și-ar putea permite luxul autocriticii. Ele ar dispune de acel credit cultural masiv din care se pot face mici plăți

compensatorii; dacă le-ar urma exemplul, țările mici ar ajunge iute în pragul falimentului. Oricum, continuă argumentul respectiv, țările acestea mici, oricât ar fi ele de orgolioase, tot n-ar avea cum să amenințe liniștea ordonată a planetei, dimpotrivă, țâfna lor poate contribui la mai multă egalitate și balanță a puterii în lume. Auzim astfel de voci în Irlanda, în Ungaria, în Mexic, până și în Canada.

Cu toate acestea, mă îndoiesc că în cazul României o dialectică a autocriticii naționale ar primejdui realmente prezentul și trecutul național (în inevitabila sa autoconstrucție). (Evident, vorbesc aici în linii mari, nu pretind că rezolv nimic, cel mult sper să stimulez operații mai detaliate în această direcție.) Și iată de ce: cazul românesc este interesant pentru că, vrem nu vrem, există de pe acum o polarizare între lăudăroșenia protocronistă și tendința (la fel de larg răspândită) spre dispreț și milă de sine. (Poate că rădăcinile acestei polarizări se pot găsi în simetria tipologic opusă Eminescu–Caragiale?) Dat fiind că aceste polarizări sterile tot există, de ce să nu pornim de la ipoteza de lucru că politica și cultura română au resursele de a se angaja într-un proces de autoexaminare lucidă și responsabilă? Sigur că se vor demonta astfel o seamă de mituri autoaprobatoare, dar se vor și reevalua în mod plauzibil faptele propriului trecut național. Ne-am angaja, așadar, într-o activitate, nu conflictuală și distructivă, ci într-una scrupuloasă, prin analiza diversificată a cauzelor, în zugrăvirea contextelor, în reamintirea nuanțelor, în cercetarea paralelelor istorico-geografice de toată mâna.

De altfel, aș zice eu, pericolul cel mare în astfel de operații autocritice nu este subminarea sau „dispariția" valorilor trecutului, ci, dimpotrivă, *solidificarea* și încrâncenarea lor. Criticile brutale au adesea consecințe nedorite, reacții contraproductive, reafirmări aberante ale celor mai negative fațete ale configurațiilor trecutului. Iată de ce este nevoie de o conștiincioasă și tenace căutare a adevărului și echității, lucru în fond normal în orice activitate istorică.

De unde poate porni o solidă autocritică națională? Mi se pare că am putea alege drept convenabil început o categorie a istoriei

românești: o anume încetineală (să nu-i spun trândăvie) istorică, aparenta lipsă de apetit a unei comunități de a se insera cu vigoare în mișcările de amploare ale lumii înconjurătoare, ale dinamicii istorice de ansamblu a omenirii. De când îi știm, românii par zăbavnici în a se alătura evoluției informaționale a lumii, fără de chef în alăturarea la mobilitatea centrală a Apusului; parcă ar prefera mai curând izolările autoimpuse ale societăților orientale. Până la un punct, explicăm situația prin circumstanțe geopolitice obiective — ambiguitatea plasării unei țări între Apus și Răsărit —, dar nu lipsesc aici nici unele intenții (sau lipsuri de intenții!) ceva mai deliberate.

Dar de unde provin acestea din urmă? Care sunt rădăcinile acestor stagnări și recalcitranțe? Eu caut răspunsul în direcția unei „ideologii existențiale". Mă refer la acel „refuz al lumii", minimalizarea sau deprecierea existenței seculare, a istoriei, până și a lumii naturale — din nou o analogie (pe care de astă dată îmi vine mai greu s-o înțeleg sau s-o explic) cu universul multor societăți extraoccidentale. Altfel spus, ar fi vorba de o neîncredere (împinsă uneori până la dispreț!) în existența terestră și o înclinație încăpățânată spre utopic și paradisiac. Sigur că, vrând-nevrând, dacă-l măsurăm cu standarde paradisiace, lumea istorică va ieși mereu dezavantajată, handicapată, va fi mereu deficitară, vrednică de dispreț, nevrednică de efort.

La nivel practic, jindul acesta paradisiac a putut avea drept consecință (cum altfel?) mai cu seamă un lung șir de dezamăgiri, de refuzuri ale realităților vădite și fuga înspre alibiuri istorice. Resentimentul și mânia (de regulă o mânie autodistructivă) nu au întârziat să devină trăsături recurente ale istoriei românilor. Astfel de momente de furie oarbă pot fi recunoscute încă din Evul Mediu. Ele ne ajută să înțelegem bizarul episod al patimii justițiare a lui Vlad Țepeș ca pe un soi de criză puritană prematură, urmărirea utopică a unui „Absolut" etico-politic.

Nu mai puțin frecventă este mila de sine, tânguitoarea jale (hai să nu-i spunem văicăreală!) — ton general (*basso continuo*) al reflecției politice românești, convingerea unei depline neputințe în fața istoriei, simțul abandonului (de către Apus, de bună seamă),

sindromul orfanului părăsit și năpăstuit. Astfel de simțăminte, detectabile încă din faza premodernă, s-au văzut integrate (inevitabil și totuși regretabil) în procesul de construire a conștiinței naționale de la începutul secolului al XIX-lea. Ele aveau să cunoască mai târziu o luxuriantă creștere. După mine, multe din episoadele și curentele cele mai specifice ale istoriei românești nu ar fi luat naștere fără acest fundal general, chiar dacă (să admitem) fundalul schițat aici nu poate să le explice exhaustiv.

De pildă: înclinația atât de înfricoșătoare spre eliticid în istoria românească, începând cu, să zicem, executarea lui Miron Costin, trecând prin opoziția surdă, dar destul de generală, împotriva lui Dimitrie Cantemir, trecând prin expulzarea unor oameni de cultură (etnic români sau nu), prin asasinarea lui Iorga și Madgearu, culminând, desigur, cu exterminările la scară industrială ale comuniștilor.

Mișcarea legionară rămâne un exemplu de vârf al acestei înclinații autodistructive, legată în fond (în pofida distincțiilor ideologice) de operația comunistă. S-au mai explicat lucrurile, nu e nevoie să insistăm. Ambele aveau un fond antimodernist, căutau curățări arhaico-naționale, eliminarea stigmei capitaliste și a influențelor apusene,

Aici plasăm și fenomenul antisemitismului. M-aș alătura părerii după care (în *orice caz* în România, dar poate și în multe alte state vecine) evreii erau considerați purtători ai „virusului modernizant". În vreme ce modernizarea era o realitate abstractă, generală, vagă, evreii puteau fi singularizați, arătați cu degetul (cu pumnul, cu arma) fiindcă aveau adesea o religie proprie, sau o limbă, sau moravuri, sau nume care erau „altfel". Așadar, în Principate mai ales, evreii deveneau caz specific și concret (țap ispășitor) al unor anxietăți psiho-sociale enorme: furia împotriva deplasării istorice spre modernitate. Amintiți-vă de *Arhondologia* paharnicului Sion. Acolo la mijlocul secolului al XIX-lea, demascarea și insultele se îndreptau mai ales către greci: ei bine, peste o generație numai, cam aceeași terminologie, și, în orice caz, aceleași sentimente aveau să se năpustească asupra evreilor. De altfel, cu aș afirma că persecuțiile antisemite ale anilor '30 și '40

ajungeau să devină nu numai acțiuni distructive, ci și acțiuni *auto*-distructive ale celor vinovați, în măsura în care știrbeau sau lezau caracterul acela complex, universul multietnic din care societatea de la Dunăre la Carpați și-a tras sevele. Elicidul constă aici în ostilitatea față de elitele întreprinzătoare din toate domeniile: industrial, comercial, liber profesionism și așa mai departe.

În fine, n-aș vrea să dau impresia că trec sub tăcere gradul de exploatare și de opresiune care a fost vreme de secole (și a și rămas) o trăsătură marcantă a istoriei românești. Mai ales că uneori virulența devenea insuportabilă (cazul brutal al lui 1907 e o pildă la-ndemână, deși nu este defel unică). Speculativ, aș atribui aceste manifestări (cele recente, din anii '50, din anii '80 sunt întru totul asemănătoare) aceluiași mizerabil sindrom de „sabotare a istoriei". Căci, dacă admitem că existența istorică tot e un lucru de nimic, ce ne mai batem capul cu îndreptări sociale și economice? Trăsături ale comunicării umane cum ar fi recunoștința, omenia, spațiul identității personale (în limba română nici nu se poate traduce „privacy"), respectul pentru demnitatea vecinului, inițiativa practică, până și compasiunea tind să decadă și să se ofilească, bântuite de un soi de bombăneală generală, lehamite, jale și defăimare a existenței.

Cauza comună cea mai probabilă pentru toate aceste lacune și metehne istorice (din nou: fără pretenția de a intra în detalii) ar putea fi cramponarea tenace și participarea (practic fundamentală) la modurile tribal-comunitare de organizare socială, chiar și după ce societatea hotărâse (pasămite) să opteze pentru un mod de producție și existență individualist și modern. Eliticidul, nesocotirea universului, exploatarea cinică pot fi socotite fețe diferite ale unui întreg, maniere de exprimare și refulare totodată ale unei nemulțumiri în fața autonomiei individuale și a unui mod de existență centrifugal.

Cam acestea ar putea fi câteva linii de forță de la care să pornească o autocritică națională. Ea nu ar trebui însă, dacă vrem să rămânem obiectivi, să nege laturile în ansamblu afirmative și

tolerante ale istoriei socio-politice românești în decursul secolelor. Societatea ale cărei defecte tocmai le subliniam este una și aceeași cu societatea care a știut vreme de multe secole să răspundă în mod creator și ingenios la stimulii externi și la dificultățile foarte reale de care se tot ciocnea. Orice bilanț obiectiv și echitabil ar trebui totuși să conchidă că în ultimele trei-patru secole zonele populate de români au reușit adesea să construiască o ambianță de toleranță și de compatibilitate cu fenomenele multiplicității, un cadru propice fermentării creatoare, precum și forme originale de asimilare a dinamismului istoric.

Să încep cu exemplul socotit de regulă cel mai dificil. În pofida unor conflicte endemice și a unor repetate persecuții (cărora românii le-au fost mult mai des victimă decât instigatori), Transilvania se constituie într-o arie în care grupuri etnice diverse au putut să crească și să-și afirme unele din cele mai remarcabile înfăptuiri. Acolo, una din importantele ramuri ale creștinismului modern (unitarismul) își află rădăcinile printre secuii maghiari (Georgius Blandrata și Ferenc Dávid); tot acolo, un curent important al hasidismului înflorește în sânul comunităților evreiești din Satu-Mare și Sighet; în fine, „uniții" (greco-catolici) români și luterani sași și-au constituit în rândul lor comunități cu marcată identitate și notabile înfăptuiri culturale; toate pe fondul unei tenace continuități ortodoxe a românilor.

Lărgind puțin câmpul, putem spune că asistăm la o înflorire comună a umaniștilor renascentiști de origine germană, maghiară și română (Honterus, Nicolaus Olahus, Farkas Karácsony — spre a numi numai câțiva; sau să pomenim prezența timpurie a unor studenți etnic români și maghiari la Universități ca Leiden și Oxford). Și poate că nu exagerăm vorbind și despre o explozie tehnico-științifică transilvană ilustrată de nume ca János Bolyai, Hermann Oberth, Traian Vuia și Aurel Vlaicu.

Coexistența a trei modele de civilizație total diferite în Maramureșul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea ne furnizează un bun exemplu specific. Observăm paratactic pe același teritoriu o administrație feudală maghiară, o comunitate evreiască bine

așezată și solidă, o societate rurală românească despre care știm prea bine că a creat o uluitoare civilizație a lemnului.

Dacă exemplul de mai sus este emblematic pentru o Transilvanie în modul coexistențelor *separate*, apoi nu e mai puțin adevărat că și participarea la modalități *colaborative* se poate în egală măsură ilustra. Mă refer la coerența unei culturi Biedermeier în secolul al XIX-lea ce cuprindea toate straturile burgheziei (și toate etniile) — legalistă și prosperă, cu interacțiuni diverse. Nu greșesc cei care (precum N. Balotă) cred că Transilvania se apropia de imaginea acelei „provincii educative" propuse de Goethe în *Wilhelm Meister*. Oricum, nu sunt acestea realități care pot fi trecute cu vederea decât de răuvoitori.

Nu mai puțin reale sunt înfăptuirile feudale din Principatele Dunărene. Figuri voievodale ca Ștefan cel Mare sau Matei Basarab ilustrează modalități originale de continuare a feudalității creștinismului răsăritean. S-a repetat adesea, și pe drept cuvânt, că aceste Principate au izbutit să-și conserve o independență (fie ea chiar șubredă) atunci când robuste și proeminente monarhii învecinate (Ungaria, Polonia, Serbia, Grecia) au colapsat (în anumite perioade) la statutul colonial pur. Dar, după mine, argumentul cel mai convingător privind prosperitatea economică și civilizația politică din Principate îl constituie tocmai faptul că ele au devenit teritoriu de imigrație. Istoric, întâi pentru intelectualii și burghezii de la sud de Dunăre (bulgari, sârbi, albanezi și, din ce în ce mai mult, greci), dar și pentru populații din estul și nordul zonei: georgieni și armeni mai întâi, apoi, tot în număr mare, evrei. Prezența tuturor acestora a constituit un formidabil ferment economic și intelectual în secolul al XVII-lea, dar și mai târziu, pe măsură ce dialectica întrepătrunderilor devenea mai complexă. (Tocmai de aceea regretam, cu vreo câteva rânduri mai înainte, că această multiplicitate a fost radical sărăcită, întâi de către legionari, iar apoi de către comuniști, prin micșorarea catastrofală a minorităților germană, evreiască, armeană și altele: dincolo de diverse vinovății etnice, o gravă pierdere de capital uman.)

Și mai îndreptățiți suntem vorbind despre secolul de monarhie constituțională a României (care în fond începe din 1848) ca despre o eră a realizărilor și a progresului. Nu e deloc greu să înșiruim aici liste de probe. (*Istoria* lui Vlad Georgescu dă pe scurt o imagine excelentă a acestor transformări.) Întâi ar putea veni economia: schimbările dintre 1848 și 1938 sunt evidente, fie că ne gândim la proporția dintre rural și urban, fie că ne referim la nivelul de trai sau la productivitatea economiei. Nu în ultimul rând, aș pomeni aici reforma proprietății agrare din 1920, cea mai radicală și mai progresistă din întreaga Europă Centrală și de Est, oricât ar fi fost ea de criticată (din direcții diverse) la vremea ei.

Ar urma apoi procesul de serioasă și bine chibzuită înzestrare instituțională de după 1859, și mai ales de după 1866: structuri constituționale și parlamentare, universități și academii, o armată bine rânduită, procesul de asociere publică și particulară, forurile judiciare și corpul de legi care le cârmuia. Într-un cuvânt, asistăm la o operație de construcție națională care poate sta în rând cu cele ce se petreceau în alte părți ale Europei la data respectivă. Nu ne-ar fi greu să citățm ameliorările dramatice în materie de alfabetizare, de igienă și îngrijire medicală sau de participare a femeilor la viața publică.

Un loc de frunte pe orice listă de realizări ar ocupa, fără urmă de îndoială, și „marea dezbatere" (cum o numea Keith Hitchins, admirabilul ei analist), adică discuția substanțială și gravă, care a continuat fără oprire vreme de o sută de ani, privind opțiunile sociale și axiologice ale țării. (În altă parte am susținut că nici comunismul nu i-a oprit desfășurarea, ci a silit-o numai să se refugieze într-un limbaj cifrat.) Știm bine că toate pozițiile, de la Stânga la Dreapta, erau reprezentate la înalt nivel și aș aprecia că rezultatele ei (indiferent de aplicațiile practice, mult mai dezamăgitoare) pot fi și azi, când ștacheta teoretică este mult mai ridicată, de folos multora, chiar de pe alte continente, confruntați cu probleme asemănătoare ale societății românești de atunci.

Că, oricât de imperfectă, democrația nu era în România un simplu strat subțire, la suprafață, conchidem din rezistența îndârjită oferită de această micuță societate unor copleșitoare

presiuni totalitare de Dreapta și de Stânga, mai cu seamă în anii '30 și '40. Nu mai puțin de trei prim-miniștri români și-au pierdut viața apărând instituțiile țării. În alegeri libere, partidele de extremă dreapta, la apogeul lor, n-au depășit niciodată 25% (includ aici și pe național-creștini), cu alte cuvinte net mai puțin decât Italia, Austria, Germania sau Ungaria.

La rândul lor, alegerile din 1946 au trebuit să fie grosolan măsluite (aproape la modul suprarealist) pentru a asigura victoria frontului comunist. Rezistența armată din munții României împotriva puterii comuniste instalate a fost cea mai lungă, cea mai îndârjită din întreaga Europă de Est. În fond (și aici găsim iarăși o deosebire față de țările vecine), comuniștii au fost obligați să oblitereze (fizic sau social) virtualmente întreaga pătură socială mijlocie pentru a putea guverna în voie. Motivul principal (adesea trecut cu vederea de istorici occidentali sau români) este acela că la finele deceniului IV, și mai ales la începutul deceniului V, elitele politice și intelectuale din România erau (în marea lor majoritate) dedicate unor valori occidentale, constituționale, raționale și chiar democratice. Astfel, cele două principale partide de guvernământ (cel liberal și cel național-țărănist) erau net prooccidentale, la fel ca și aparatul birocratic și, în genere, ramura executivă (chiar atunci când democratismul acesteia din urmă era șovăielnic). Același lucru se poate spune despre cele mai multe ziare și alte medii de comunicare.

De asemenea, nu încape îndoială că marea majoritate a intelectualilor și a scriitorilor erau clar ancorați în valori occidentale. Cei mai de frunte juriști români ai vremii (să luăm câteva nume la întâmplare: Titulescu, Istrate Micescu, Plastara, Juvara, Longinescu), principalii diplomați și parlamentari ai României (Vișoianu, Tilea, Filotti, Ciuntu, precum și Maniu, Duca, frații Brătianu) erau antifasciști. Figurile culturale de vârf, fie ele cunoscute internațional (Brâncuși, George Enescu, mai târziu Eugen Ionescu), fie limitate la importanța lor în interiorul României numai (Lovinescu, Vianu, Pillat, Camil Petrescu, Mircea Florian, Al. Rosetti, Horia Hulubei, spre a numi doar câțiva), erau potrivnice atât comunismului, cât și fascismului.

Mulți dintre participanții la „marea dezbatere" (cum îi spuneam mai sus) căutau febril soluții „de mijloc" în care realitățile interne și locale să se poată înscrie în (și să-și aducă anume contribuție *la*) structuri globale, configurații și modalități generale. (Am putea cita exemple din opera unor D. Gusti, C. Rădulescu-Motru, V. Madgearu sau Lucian Blaga.)

Ca un post-scriptum, fie spus că, deși deceniile comuniste sunt triste, crude, monotone, ponosite, istoria română va reține din ele, cred, o seamă de realizări cultural-științifice, iar socialmente, dacă nu altceva, atunci măcar constituirea unei clase vibrante de intelectualitate tehnică. Tranziția de la rural la urban (cu toate neajunsurile ei) s-a desfășurat în genere sub semnul acestui regim. Emigrația considerabilă a românilor a alcătuit pentru întâia oară o activă și multiplă diasporă, o adevărată nouă ramură a românității. De altfel, viteza cu care s-au reconstituit o serie de forme de întreprindere și inițiativă, sau noi forme de medii comunicative (după 1989), merită toată atenția. Ea ne arată că înaintarea spre individualizare, emancipare și modernizare a continuat și sub (și împotriva!) comunismului.

Am impresia că prezentarea mea e rezonabilă și drept măsurată, fără a fi cine știe ce originală. Regret că (la prima vedere) enumerările mele de merite și defecte au un aspect oarecum mecanic: le lipsește parcă tocmai acea dialectică promisă în titlu. Cum se împacă aceste foarte reale mișcări ale corpului social românesc cu fondul utopic și tânguitor de care vorbeam la început, cu tranziția întortocheată și zăbavnică spre modernitate? Istoricul profesionist va putea răspunde mult mai convingător la această întrebare decât aș putea să o fac eu, dar nu e greu de ghicit că tocmai din aceste nepotriviri și discontinuități se constituie însuși materialul, însuși praxisul existenței istorice românești din ultimii trei–patru sute de ani. Se constituie de timpuriu un dezechilibru între un strat de indivizi creatori și întreprinzători și un fond de continuă revoltă a resentimentului, a pizmei distructive.

În pofida acestor nepotriviri, oare nu se poate găsi și un anume echilibru între practicism, integrare și idiosincratic în lumea de la Dunăre și Carpați? Sau, privind lucrurile din altă perspectivă, nu se pot găsi și analogii izbitoare între experiența de acolo și cea de care au avut (și au încă!) parte atâtea și atâtea alte țări de pe toate continentele în încleștarea lor cu modernizarea?

Istoria română a răspuns la propriile ei recalcitranțe în chip interesant teoretic (totdeauna) și practic (uneori). Teoreticienii români cei mai valoroși și-au tras sevele din tensiunile lăuntrice ale societății în care se găseau și au propus combinații ingenioase. Împărțirea acestei societăți române între un nivel arhaic-tradițional și unul integrat în modernitate a putut duce la furii distructive și nostalgii edenice disperate, dar a putut să și propună îmbogățiri interesante ale texturii istoriei universale. Mai mult decât o dată, ceea ce începea drept un defect sau o falie s-a văzut schimbat în virtute creatoare.

Spre deosebire de alții (poate de cei mai mulți), nu mă simt deloc stingherit de caracterul de *discontinuitate* care marchează neîncetat istoria românilor și nici nu simt nevoia să propun mituri compensatorii, macronarațiuni care să înlocuiască textul fragmentat. Dimpotrivă, găsesc oarecare motiv de mândrie în caracterul *sisific* (mereu *reluat*) al istoriei locale. Mă delectez cu digresiunile abile ale acestei istorii. Imperfecția ei nu o ignor, nici nu o laud, ci o văd cu melancolie liniștită ca pe o imagine a condiției umane însăși. Înfăptuirile ei mi se par mai remarcabile pe fondul de întunecoasă adversitate (autoconstruită) a locurilor și oamenilor. Și-apoi, nimic nu e mai interesant de urmărit decât balanța incertă dintre constructiv și destructiv în această istorie, trecută sau prezentă.

Bethesda, MD, ianuarie 1996; „22"

ALEGERILE ROMÂNEȘTI — O NARAȚIUNE EXPLICATIVĂ

Datele preliminare sunt cunoscute, „alternanța" a avut loc în condiții surprinzător de civilizate, impactul psihologic va fi (sperăm, încrezători) cu totul considerabil, în legătură cu cel practic, rămânem, cei mai mulți dintre noi, încă destul de rezervați și de sceptici. Așadar, poate că în momentul de față cel mai prudent și mai folositor lucru ar fi pur și simplu să propunem o narațiune explicativă a evenimentelor desfășurate în ultimii șapte ani. Narațiunea stă sub semnul nevoii imperioase de reinventare a României.

Premisa de la care va porni această narațiune este următoarea: în decembrie 1989, explozia nemulțumirii populare a produs o stare de buimăcită dezorientare în România. Să adăugăm la această stare încă doi factori: a) dispariția — s-a constatat pe loc — a oricărui discurs politic alternativ și b) efectul cel mai important al celor cinci decenii comuniste: desocializarea populației, atomizarea impusă feroce și deliberat, nu doar abolirea dreptului la asociere, dar de-a dreptul ștergerea sa din memoria și din habitudinile oamenilor (suspiciunea față de aproapele ca stare generalizată).

Nu e surprinzător că, în aceste condiții, privirile oamenilor se îndreptau nu spre un viitor care le părea de-a dreptul imposibil (de aici provin și miturile exculpatorii, de felul „Yalta/Malta", „și-așa ne-au decis alții soarta", „și-așa nu ne permit să acționăm"), ci spre trecut. Privirea spre trecut implică (curios lucru) un avantaj: tocmai discontinuitățile istorice ale României ofereau o sumedenie de puncte posibile de aderență, de contact reluat, de nou început.

Dureroasele falii ale acestei istorii puteau fi transformate în oportunități și în șanse politico-istorice.

Această (nostalgică și anxioasă) privire spre trecut s-a exprimat în opțiuni de „bătălie canonică". Au existat aceia care cereau ca firul să se reia de la 1988, cu plecăciuni la morminte dictatoriale și ode pentru „prințișor". Au existat cei care au spus că o reînviere a tradițiilor iraționalismului național-totalitar și misticoid din anii '30 și '40 (sau cultul dictatorului militar „patriot, onest și eficient") ar reprezenta o iscusită găselniță pentru problemele de fine de mileniu. Au existat cei care afirmau că reluarea legitimității o dată cu Constituția din 1923 (sau câteodată cu anul 1938, anul ultimelor alegeri libere ale României antebelice), cu monarhia ei și cu consfințirea României Mari ar fi operația cea mai justificată.

Nici unii dintre aceștia nu și-au impus punctul de vedere la începutul lui 1990 sau în 1992. Au câștigat aderenți mult mai numeroși aceia care propuneau ca soluție reluarea firului istoric întrerupt după anii '60 — ani de relativă seninătate și prosperitate, cu o putere centrală bine instalată, dar tolerantă, „îngăduind" multe, „închizând ochii" la multe, gata de colaborări și cu Occidentul și cu diversele Oriente — România lui Bârlădeanu și Iliescu, a lui Gaston Marin și Gogu Rădulescu, a festivalelor de muzică ușoară și a „mandatarilor" amabili, a industriei grele subordonate bunurilor de consum (cel puțin în percepția publică).

Limitele acestei paradigme, fie ele chiar lărgite (de altfel, cu grabnică nepricepere), s-au văzut curând. Nemulțumirile au venit din toate direcțiile. Sistemul instalat nu putea să nu ducă la un model de patronat/clientelă în interiorul societății. Privatizarea (câtă a fost) s-a petrecut dacă nu integral, atunci măcar în bună parte prin *înzestrarea* prea-milostivă a unor mici grupuri și indivizi privilegiați cu felii și porții dintr-o economie până atunci întreagă și neatinsă. Aceeași paradigmă a clientelei care-și caută patronul o regăsim în politica externă: ca niște elevi sârguincioși, conducătorii (nu în ultimul rând, Petre Roman) se lăudau publicului că și-au îndeplinit temele indicate de marile organizații internaționale. În schimb, domnitorii vădeau mânioasa iritare că

anume sectoare ale societății (presa scrisă, de pildă) nu vor să înțeleagă totdeauna că sunt numai îngăduite, că libertățile sunt numai *tolerate*, numai răbdate și suferite, că se bucură de daruri date condițional și temporar, a căror folosință poate fi suspendată oricând.

Ei bine, chiar și în aceste strâmtorate condiții, o anume dinamică ineluctabilă a pieței libere și a democrației s-a pus în mișcare și a împins lucrurile înainte, nu fără ajutorul unor impulsuri venite din afară: de la retorica opiniei publice mondiale, a cancelariilor și organizațiilor străine, de la exemplele vizibile și invidiate ale multora dintre vecinii din zonă. Abia acum, în virtutea acestei dinamici se manifestă o nevoie, incompletă încă, de schițare a unor doctrine și programe de partid, așadar, privirile se întorc, șovăielnic încă, spre viitor.

Înainte de această inversare direcțională a privirii (de la retrospectiv spre anticipativ) era însă nevoie să se rezolve *altfel* „bătălia canonică", să se încheie disputa legată de tema „reluării firului istoric" cu care începe lectura noastră narativă a ultimilor șapte ani. Disputa s-a încheiat, am putea spune, printr-un compromis, sigilat de alegerile din noiembrie 1996 și de constituirea unei noi coaliții guvernamentale. Nici 1866, nici 1923, cu atât mai puțin 1941 sau 1942. Ci, comentatorii au observat îndată lucrul și l-au spus, 1946. Într-adevăr, în acel moment de efemeră ezitare (1944–1947) a existat totuși în România măcar speranța unei democrații reînnoite, întemeiată, să nu uităm, tocmai pe refuzul net și îngemănat al fascismului și al comunismului. După un hiat de o jumătate de secol, partidele „istorice" (USD — recunoscută ca legitimă „socio-democrație", național-țărăniștii reciclați ca partid demo-creștin, fracțiunile liberale, grupările etnice) își reiau într-un fel sau altul existența brutal și artificial interzisă în 1946, cu ajutorul și în prezența unor forțe străine. În acest sens se poate vorbi într-adevăr despre o „întoarcere acasă".

Cum pare să arate spectrul politic ce se cristalizează acum? Patru orientări par recognoscibile. Cea dintâi este cea *populistă:* autoritară, neîncrezătoare față de Occident, egalitaristă, ostilă

schimbărilor, cu variante de extremă dreapta, dar și de extremă stânga. Un punct vrednic de reținut: totalul voturilor întrunite de slujitorii ei în prima rundă electorală (3 noiembrie) nu depășește circa 12%, adică aproximativ la fel cât întrunesc orientări asemănătoare în Franța, dar net mai puțin decât scorurile obținute de echivalentele lor din Austria, Italia sau Rusia. Este acesta un semn încurajator pentru maturitatea electoratului românesc. A doua orientare ar fi cea *creștin-democrată*. Un paradox, aici: creștin-democrația este, instituțional vorbind, cea mai bine consolidată, dar ideologic cea mai flască. Este limpede că aproximațiile unui Ulm Spineanu, că pragmatismul nobil și intuițiile juste ale unor Coposu și Diaconescu nu sunt, nu *mai* sunt, suficiente. Poate că experiența guvernării va accelera nevoia (și ocazia) autodefinirii doctrinale. A treia orientare ar fi cea *liberală*. Este acesta cazul cel mai regretabil. O tradiție demnă și solidă se vede sfărâmată de luptele de diadohi în care sunt angajate vreo cinci–șapte grupări. Culmea este că (simetric invers față de PNȚCD), din punct de vedere al gândirii politice a oamenilor disponibili, ba chiar și al programelor, există aici resurse considerabile. Organizarea lor instituțională e cea care lipsește și e limpede pentru orice gânditor lucid că ar fi nevoie de o promptă coalizare, fără de care spectrul politic românesc rămâne imperfect și mai ales vulnerabil. A patra orientare ar fi cea *social-democrată*. Aici se profilează o strașnică bătălie, ale cărei prime semne se puteau desluși încă din 1992. Două partide mari și bine structurate își contestă reciproc dreptul de a utiliza această etichetă și nu știm care dintre ele va învinge. PDSR e un partid clientelar, care ar putea prea bine să se destrame în urma pierderii puterii, elementele sale dispersându-se în direcția populistă, în cea social-democrată reală (așa cum cred că se cuvine să numim USD) și în altele. Nu este imposibil nici ca, precum prevestea redutabilul S. Brucan, să aibă loc o regrupare sub semnul euro-comunismului ilustrat cu oarecare strălucire de socialiștii lui T. Mohora, în care caz bătălia pentru acest sector electoral să continue în mod mai „principial".

În orice caz, întrebările concrete, legate de viața oamenilor, abia acum încep să se afirme cu adevărat. Eu le-aș defini ca fiind

toate axate în jurul unui mare principiu: cel al centralizării. Economic, cultural, politic-administrativ, aceasta e marea sfidare ce se ridică în fața clasei politice românești: cum să reconstruiască acumularea sufocantă de putere într-un centru minuscul. Așa se poate defini cel mai bine moștenirea pernicioasă a comunismului și a ceaușismului. Votul de încredere deprimant și profund condamnabil acordat de virtualmente toate partidele noului Cod Penal ne arată că această clasă politică (cum bine a remarcat Gabriel Andreescu) are încă multe de făcut, multe de învățat până la a se lămuri în privința distribuirii echitabile a drepturilor individuale și de grup. Paternalismul tribal, o falsă concepție despre ordine, esențialismul etnic, confuzia grosolană dintre discursul moral și cel juridic blochează grav progresul în toate domeniile. Singurul răspuns posibil (cum spuneam și altădată) rămâne o aplicare neabătută a principiului subsidiarității: rezolvarea fiecărei probleme sociale la cel mai jos și mai simplu nivel posibil. Presiunea asupra centrului se relaxează, judecățile devin mai senine și mai înțelepte, tentația operației necinstite scade în mod inevitabil, iar coerența imaginativă este mai curând stimulată decât stânjenită.

„Sfera politicii", *44/1996*

ETIC ȘI ECONOMIC

Reforma economică, reforma politică, reforma morală. Să încercăm să le separăm puțin, dar să și reflectăm la legătura dintre ele.

Spre deosebire de mulți alții, eu cred că, în ciuda unor suferințe nete, și în ciuda caracterului de șoc, tratamentul economic lansat și aplicat de guvern este indispensabil. Mai adaug că, atât cât pot să-mi dau seama din informațiile pe care le am, o bună parte dintre membrii guvernului sunt probabil bine intenționați, și cu integritate profesională, mă refer la cei din ministerele economice. Hai să merg și mai departe, mărturisind că relatările sau poate numai zvonurile despre treptata înavuțire a multora din echipa guvernamentală, dacă nu mă lasă cu totul indiferent, cel puțin nu mi se par a se plasa pe primul punct al unei ordini de zi a indignării.

Altundeva începe dezacordul meu net, în altă parte găsesc partea negativă și gravă a întregului proces. Iată, în Cehoslovacia și — mai tipic încă — în Polonia, procesul de restructurare economico-socială a fost plasat sub egida și adresa, chiar încredințat administrativ unor oameni de înaltă calitate morală și cu impecabile testimonii de disidență, de oponență, de suferință, de ținută morală (închisoare, persecuție, profit ideologic etc.). În aceste condiții, adică în frunte cu Mazowiecki, Walesa, Kuron și atâția alții de egală talie, lumea de acolo a acceptat psihologic mai ușor chinurile tranziției: oamenii ăștia reprezentau un soi de garanție, aduceau un gir de autenticitate. („Au suferit în rând cu noi, nu-i poate nimeni bănui că ar fi uneltele altcuiva" etc.) Ei bine, în condițiile în care, în România, un proces cel puțin la fel de

dureros de tranziție e patronat în bună măsură de figuri din înalta nomenclatură, de foștii membri ai C.C. și ai Biroului Politic etc., în condițiile în care metodele de control și represiune rămân, fie și numai în parte, neschimbate, se naște îndoiala (nu anormală, să admitem) că totul este numai o joacă menită să aducă beneficii și să asigure perpetuarea aceleiași pături suprapuse. Sau că, altfel spus, ce se dă azi cu o mână, va fi luat la loc mâine cu cealaltă mână, procedeu care, după cum știm prea bine, a fost utilizat de multe ori în ultimii patruzeci sau șaptezeci de ani. În aceste condiții, efortul de înnoire socio-economică, oricât de bine intenționat, și chiar de-ar fi el condus cu absolută pricepere (ceea ce, oricum, parcă nu-mi vine a crede că va fi cazul întru totul) se va vedea, în caz bun, inhibat și încetinit, în caz rău, pe deplin subminat sau blocat.

Se dă un exemplu concret de blocare și întârziere cauzat de persistența mentalităților comuniste. Nu se acceptă ideea elementară că ar trebui încurajate viguros acele ramuri economice, acele zone geografice care pot să dea de pe acum semne de progres și de inițiativă, unde deci probabilitatea rentabilizării este realistă — chiar dacă bineînțeles, și inevitabil, un astfel de sprijin duce pe termen scurt la inegalități (Banatul, de pildă, sau ramura poligrafiei și a producției informaționale). Astfel de zone și de ramuri însă acționează apoi ca locomotive, producătoare de venit, de locuri de muncă și de bunăstare pentru întreaga societate. Dar concepția „justiției" egalitariste rămâne profund înrădăcinată în abordările actualilor guvernanți. Aici mi se pare mie că se deschide o importantă ocazie de afirmare politică pentru partidele de opoziție, și nu în ultimul rând pentru PNȚCD, de a deveni purtător de cuvânt și apărător al micilor producători de la sate și de la orașe, purtător de cuvânt și apărător al zonelor producătoare, dar dezavantajate de viziunea nivelatoare a descendenților puterii comuniste, în fine de a indica tocmai calea pe care moralul și economicul se pot împleti. Vreau să sper că lucrul acesta a fost înțeles și poate fi chiar pus în practică.

Aș susține deci că o schimbare de personal politic mai radicală, mai îndrăzneață, mai imaginativă era din capul locului

necesară (și că ea rămâne și azi imperativă) *nu* în primul rând din motive politice sau chiar din motive morale, ci din motive *economice*. Ea ar fi putut, ea ar putea, întări încrederea în piață, în economie, lumea s-ar putea bizui pe noile structuri, un Paler, un Liiceanu, un Gabriel Andreescu, un Nicolae Manolescu, o Doina Cornea — sau alții cu egală reputație morală — în locul marțienilor și bârlădenilor și al tuturor celorlalți de la toate nivelurile, ar avea efect economic în ultimă instanță. Am rămas stupefiat și, în fond, umilit de formidabila, de enorma lipsă de sofisticare politică și de discernământ al propriului interes de care a dat dovadă în 1990 electoratul român (în Ungaria, în Bulgaria, în Albania chiar, conducătorii comuniști sau foști comuniști mult mai luminați, mult mai „cumsecade" decât cei de la București s-au văzut dați la o parte fără menajamente. Dacă Decembrie 1989 va rămâne moment de înaltă glorie în istoria românilor, mai și iunie 1990 reprezintă puncte dintre cele mai joase ale aceleiași istorii). Să notăm totuși că, în ciuda faptului că această populație s-a dovedit vulnerabilă la scenariile dezinformatoare și la lozincile manufacturate în atelierele specialiștilor, „Mărgineni" și în studiourile RTV, în schimb ea a continuat să acorde un răsunător vot de neîncredere intențiilor guvernamentale la nivelul cel mai de bază: cel economic. Dincolo de voturi și de mentalități, rămâne faptul dur, incontestabil, că în marea lor majoritate, românii nu sunt nici pe departe persuadați, că schimbările economice amorsate în prezent ar fi sincere și ireversibile, rămânând suspicioși, impermeabili, la chemările de sus. În acest sens fundamental, la nivelul economic, sistemul actual nu a reușit încă să-și stabilească legitimitatea. De aici lipsa de inițiativă și de productivitate caracteristice situației actuale; așa se explică rațional și mult-deplânsa realitate că acum „românii nu vor să muncească": nu vor să muncească pentru simplul motiv că nu sunt convinși că au *de ce* să muncească.

Asta ca să nu mai vorbesc de prezența eventuală a Regelui la cârma României, prezență care ar avea și un efect economic internațional foarte bun, ar reprezenta o garanție de obiectivitate și de schimbare. Nu știu cât de cunoscut e faptul că există acum

niște studii istorico-politologice americane despre actele de la 1866-1881 care definesc (structural) monarhia ca un soi de garanție oferită atunci de clasa politică a Principatelor Dunărene Europei, că adică treburile interne ale țării se vor desfășura normal, că vor exista drepturi umane și legalitate, că viața economică se va putea scurge într-o matcă garantată, ca în orice țară civilizată. Ei bine, sunt convins că, în această privință, România se află acum într-o situație pe deplin similară cu cea din secolul al XIX-lea.

Să comparăm desfășurările din România și cu cele de pe plan internațional. Sistemul gorbaciovist — modificări politice, dar nu economice — nu merge, dar nici cel tienanmenist, cu schimbări economice, dar nu politice, nu prea are șanse de reușită. Deci tot cel central-european (polono-maghiaro-ceh), în care evoluția economică e încadrată de cea politică, pare cel mai sănătos. Până nu se înțelege acest model la București, n-o să se miște lucrurile prea bine.

Să adaug aici o notă înțelegătoare, deși îmi închipui că în interiorul României mulți s-ar putea să fie în dezacord cu mine. Eu cred că, în momentul de față, oricine ar guverna țara s-ar afla în fața unei dileme de enorme proporții: cum să recicleze (sau mai simplu „unde să pună") categoria groasă, numeroasă a „controlorilor", securiștii, birocrații, supraveghetorii de toată mâna, clasa (funcțional) parazitară în termeni de societate normală, clasa moralmente falimentară și vinovată de impasul românesc, clasa a cărei ideologie (naționalist-populistă de Stânga) este o abominabilă aberație în lumea modernă, dar printre membrii căreia totuși un oarecare număr sunt competenți, inteligenți, oricum plini de vitalitate. Par să se fi conturat trei soluții. 1) O parte din opoziție sugerează dacă nu exterminarea, oricum marginalizarea, cumva pedepsirea acestei categorii. Etic vorbind, au dreptate. Din nenorocire, soluția nu se poate aplica practic. O democrație nu poate funcționa pe baza unor penalizări la scară atât de enormă, iar în realitate „controlorii" sunt pur și simplu prea tari, prea mulți, prea infiltrați și integrați corpului social însuși, ca să poată fi eliminați fără catastrofe majore, pe care, după toate indiciile, societatea română în ansamblu nu le dorește. 2) Ramura

prezidențială a coaliției guvernamentale pare să anvizajeze o supraviețuire mafiotic-parazitară a „controlorilor": adică admite crearea de noi structuri productive, cu condiția ca acestea să fie în continuare supravegheate, „infiltrate" și silite să împartă beneficiile cu supraveghetorii, care își păstrează un soi de fantomatică existență instituțională, un soi de supremă și ultimă instanță arbitrariană. Aceasta ar fi soluția cea mai nenorocită, un adevărat dezastru pentru viitorul țării, atât economic, cât și etic. 3) Soluția cealaltă care pare să se profileze constă în foarte simpla reciclare în categorie posesoare și producătoare a fostei clase a „controlorilor" silită astfel să devină totuși și productivă. E o soluție nedreaptă, în multe privințe neetică, dar efectiv nu întrezăresc pentru moment altceva mai convenabil.

O ultimă observație, în care să rezum un studiu al profesorului de la Oxford John Gray. Acesta conchide, adresându-se tuturor est-europenilor: Domnilor, pentru dumneavoastră lucrul cel mai important este nu perfecționarea democrației, asta aveți tot timpul s-o faceți mai târziu. Cel mai important lucru este restabilirea raporturilor sociale normale între oameni, care au fost aproape obliterate de comuniști. Iar acestea, ca și o viață economică normală, se pot restabili cel mai rapid și mai sigur prin mijloace juridice: adică prin legi stabile și drepte, printr-o magistratură credibilă și deplin independentă, prin asigurarea contractualității etc. Așa s-a fundamentat, continuă el, progresul economic în Anglia secolului al XVIII-lea, în Franța secolului al XIX-lea, care, după cum știm, erau cam departe de a constitui democrații complete în sensul contemporan al cuvântului, aveau în schimb un judiciar sănătos și independent. Ca o notă picantă: Gray zice, cu referire specială la România, că nu vede cum s-ar putea îndeplini acolo această condiție în absența monarhiei. (Cu aproape douăzeci și cinci de ani în urmă citeam un studiu semnat de Dr. Otto von Habsburg în care se argumenta că pentru epoca modernă un rol concret-politic al monarhiei nu poate fi nici cel executiv, nici, evident, cel legislativ, ci numai cel de conducător al juridicului, adică cel de arbitraj; teoria mi se pare azi, mai mult chiar decât la vremea lecturii, incitantă, justă, fructuoasă, promițătoare.)

Personal sunt de acord cu profesorul John Gray. Numai că, din nou, pe cât pot să-mi dau seama, nici condițiile exprimate de dânsul nu par să fie îndeplinite la ora actuală în România. Iată de ce rămân cam pesimist față de viitorul economic al țării, deși nu sunt negativist, față de intențiile și chiar față de metodele guvernului. Repet însă, tocmai aici ar putea interveni rolul constructiv și imaginativ al opoziției; în propunerea foarte concretă, dirijată spre categorii sociale specifice și concrete, a unui nou raport între economic și etic, a cărui adoptare să fie, pe termen lung, de folos întregii comunități de la Dunăre la Carpați. Partidele politice moderne au, este adevărat, programe generale, raportate la scară națională, dar acestea se bazează și în mod concret pe grupuri social-economice, pe interese cu focar precis, pe intenții specifice. Nu misticisme nebuloase, nici nostalgii sentimentale, ci apărarea inteligentă a micilor producători de la orașe și sate, în fond oamenii cei mai vrednici, mai creatori, mai plini de inițiativă, clasa cea mai folositoare — indirect și până la urmă și direct — tuturor membrilor societății — iată o primă strategie. Insistența pe restabilirea unui juridic incoruptibil, ca loc de intersecție a eticului și a socialului, iată altă temă foarte potrivită pentru un partid ce se autodefinește „democrat-creștin". Fără inviolabilitatea corespondenței, a contractelor, fără independența judiciarului nu a existat niciodată și nu va exista nici în viitor progres economic.

Până la urmă, un pluralism autentic și sfărâmarea lespezii monopartinice care apasă atât de greu pe spinarea României ieri, ca și azi, numai astfel se poate realiza.

„Dreptatea", *aprilie 1991*

BOGAȚII ȘI SĂRACII ÎN AMERICA

Printre multele mituri despre societatea americană, unul dintre cele mai răspândite în Europa este cel despre polarizarea între bogați și săraci. Dinamismul economiei americane, pe care puțini mai au curajul să-l conteste astăzi, este pus de acest mit tocmai pe seama imensei distanțe și tensiuni între bogați și săraci. În realitate, lucrurile nu stau tocmai așa. Ratele procentuale care reflectă raportul dintre cei bogați și cei săraci arată că America este mult mai egalitară decât multe țări europene și din Lumea a Treia. După calculele unor specialiști, raportul între salariile maxime și cele minime din America nu diferă de cel din Rusia Sovietică, și asta chiar fără a mai pune la socoteală avantajele sociale nesalarizate ale elitelor politice în sistemele comuniste.

Altele sunt deci chestiunile care se cer puse în evidență când vorbim despre bogați și săraci în America. În primul rând, un comentariu despre cei lipsiți de mijloace și învinși în cursa vieții. Incontestabil, în America există sărăcie. Aceasta ține de șomaj, de pildă, care se cifrează între 5 și 7% în medie anuală. Sărăcia mai ține și de situații regionale, adică de gradul de dezvoltare economică al unor părți ale țării față de altele. În Munții Apalacieni, sau în cutare parte agricolă a țării, lucrurile stau mai puțin bine decât în California sau în Texas, bunăoară. O industrie sau o ramură economică se ridică, alta se află în declin, și o dată cu ea, o zonă întreagă poate trece prin dificultăți de durată mai lungă sau mai scurtă. Alteori, dezechilibrele sunt de natură etnică sau rasială. Grupuri sosite mai recent, cum ar fi vietnamezii sau cambodgienii din Asia de sud-est, trec printr-o perioadă de

adaptare înainte de a se afirma în societate. Negrii, în ciuda unor spectaculoase progrese în ultimele două-trei decenii, se află în continuare în urma altor grupuri etnice. Pe de altă parte, privind istoric lucrurile, nu putem să nu ne amintim că mai acum vreo sută și ceva de ani, grupuri etnice care azi se bucură de o situație, în ansamblu, bună sau foarte bună, cum ar fi italienii, irlandezii sau evreii, se aflau pe treptele cele mai de jos ale societății, trăind adesea în sărăcie lucie.

Dar mai ales, când vorbim despre săracii Americii să nu scăpăm niciodată din vedere că avem de-a face cu cei mai bogați săraci ai lumii. Dacă analizăm cifrele privind alimentația, nivelul de trai, condițiile de locuit, automobilele, serviciile medicale și sociale, dacă luăm în considerare forme de ajutorare („plasa de siguranță" a serviciilor de ajutorare statală, rețeaua multiplă și deasă a societăților filantropice particulare sau religioase) constatăm că săracii Americii ar putea fi considerați în multe părți ale lumii, adică în părți din Asia, din Africa și — vai! — din Europa de Răsărit, drept confortabili burghezi. Sărăcia din America este așadar ceva relativ, în funcție de nivelul de trai foarte ridicat al societății în ansamblu.

La fel de interesant este să ne uităm la cei bogați. Anual, revista financiară „Forbes Magazine", unul din cele mai respectate organe de specialitate, întocmește o listă de patru sute de nume ale celor mai bogate persoane individuale din America. Nu este vorba așadar de companii, bănci, instituții, organizații, control familial indirect etc., ci numai de proprietate individuală în sine. Anul acesta* lista merge de la 2,8 miliarde de dolari (locul întâi) până la 147 milioane de dolari (locul ultim, locul 400) avere personală. Ce arată lista?

* Articolul de față a fost citit la Radio „Europa Liberă" în 1985. Am observat recent că în presa românească ideile formulate de mine atunci (de altfel frecvente și larg acceptate de comentatorii cei mai autorizați ai stărilor socio-economice americane) au fost reluate chiar și de anumiți ideologi frontiști mai inteligenți. Faptul mi-a făcut sinceră plăcere. Față de textul inițial am schimbat sau adăugat numai câteva cuvinte sau propoziții.

Unele concluzii pe care le putem trage sunt destul de banale: vârsta medie a clasamentului e de șaizeci și doi de ani și jumătate, cei mai mulți dintre cei incluși sunt rezidenți în statele New York, California, Texas (aproape jumătate), numai cincizeci și opt din cei patru sute sunt de sex feminin, 14 din aceiași patru sute sunt imigranți recenți, fiind născuți în afara Statelor Unite. Familia Dupont e prezentă cu circa douăzeci de nume în acest palmares, repetate apariții își fac pe listă și alte familii financiare celebre — Rockefeller, Newhouse, Mellon —, precum și familii petroliere — Bass, Hunt —, cei din urmă reprezentând, potrivit unora, modelul pentru dinastiile din serialul *Dallas*.

Toate acestea erau relativ previzibile. Apar însă și surprize. Întâi, cine se plasează pe primul loc în 1985? În fruntea clasamentului super-bogăției este Sam Moore Walton. Omul are șaizeci și șapte de ani, s-a îmbogățit cu magazinele sale de solduri și rabat, iar compania *Wal Mart* pe care o înființase cu douăzeci și trei de ani în urmă deține acum o rețea de opt sute douăzeci și trei de magazine alimentare și de băcănie. Walton, ne spun ziarele, trăiește modest în orășelul Bentonville, din Arkansas, își conduce singur camioneta Ford, veche de șapte ani, și mănâncă la restaurante ieftine, de cartier, păstrând astfel, spune el, contactul cu cumpărătorul de rând și cu preferințele și nevoile acestuia.

Acest mic portret la celui mai bogat om din America este emblematic pentru structura întregului grup de patru sute. În adevăr, numai 31% din averile enumerate au fost moștenite. Cu alte cuvinte, peste 2/3 din marile averi personale ale Americii sunt bazate pe câștiguri provenite din lupta, creativitatea și spiritul de inovație al oamenilor. Să luăm, de pildă, persoanele aflate pe locurile 2 și 3. Pe locul 2, cu o valoare netă de 1,8 miliarde de dolari, se află Henry Ross Perot, în vârstă de cincizeci și cinci de ani. În 1962, adică atunci când avea treizeci și doi de ani, Ross Perot a fundat societatea de calculatoare și mașini electronice Electronic Data Systems cu numai o mie de dolari — iată-l acum pe locul 2 în Statele Unite și bine cunoscut pentru agresivitatea și ingeniozitatea sa. Pe locul 3 se află David Packard, în vârstă de șaptezeci și trei de ani. Biografia sa este aproape identică.

A pornit la drum în tinerețe cu suma de cinci sute nouăzeci și cinci de dolari și, împreună cu un asociat, William Hewlett, a lansat o firmă electronică de celebritate mondială. Nu avem aici locul sau timpul să coborâm în josul acestei liste de mari capitaliști, dar un caz după caz se repetă acest model de afirmare datorită capacității individuale și — de ce nu? — poate și norocului. De exemplu, cel mai tânăr din cei patru sute are treizeci și șapte de ani, poartă numele de James Yaeger, este deținătorul unei averi personale cifrate la 175 milioane de dolari, a pornit de la zero și a produs inițial detectoare de radar pentru automobile particulare.

Ce dovedește lista Forbes 400 pe anul respectiv? Că, în ciuda marilor schimbări ale vieții social-economice din ultimele decenii, așa-numitul „vis american" al ascensiunii prin merite personale nu și-a pierdut încă valabilitatea. Lista se modifică de la an la an, unii coboară, alții suie. Un mic fapt interesant — pentru întâia oară apare (în 1985) pe lista celor mai bogați indivizi din Statele Unite și un negru.

Dar observațiile acestea despre săracii și bogații Americii vreau să le închei cu altceva, și anume cu câteva cuvinte despre clasa de mijloc din America. Adevărul este că oricât ar fi de interesante statisticile și anecdotele revelatoare despre cei avuți, și chiar și cele despre cei nevoiași — economia și societatea americane se caracterizează prin cu totul altceva. Ele se caracterizează prin aceea că au cea mai amplă, cea mai puternică, cea mai stabilă, cea mai influentă clasă de mijloc din lume. Nici o altă parte a lumii nu se poate lăuda cu o pătură de mijloc ce cuprinde aproape 80% din populația țării și care se bucură de prosperitate durabilă, de tihnă sufletească, de libertate și de pondere politică, decizând în ultimă instanță destinele politice ale țării.

În America, dezvoltarea națională a mers exact invers previziunilor marxist-leniniste (și iliesciene?): s-a produs nu o polarizare la extreme (tot mai mulți bogați și săraci), ci, dimpotrivă, s-au îngroșat rândurile celei mai bune părți din societate, aceea care poate să-i asigure în adevăr tăria, progresul și ordinea. Dacă ne întrebăm așadar de ce se află America în avangarda economică și intelectuală a lumii, vom găsi răspunsul nu privind

spre relativii săraci, nici (în primul rând) spre întreprinzătorii care-și caută și-și găsesc răsplata inventivității lor în bunăstare. Bogați și săraci există și în America, așa cum există și au existat pretutindeni și totdeauna. Trăsătura de deosebire specială a Americii este alta: amploarea, diversitatea și soliditatea clasei de mijloc. Nu întâmplător primul efort al comuniștilor de pretutindeni a fost totdeauna să lichideze și să sfărâme această clasă, temelia indispensabilă a oricărei comunități umane firești și durabile. În România, și astăzi, ca și acum patru decenii, ca și acum două decenii, aceasta rămâne miza jocului care va decide viitorul țării.

Washington, D.C.; „Viitorul", *sept. 1990*

VLAD GEORGESCU SAU INTELECTUALUL CA OM DE STAT

În nimic nu au fost românii mai săraci la sfârșitul secolului XX decât în oameni de stat. Nu au lipsit artiștii, intelectualii sau oamenii de știință, nu au lipsit nici chiar eroii și martirii, dar au lipsit aproape cu desăvârșire oamenii de stat. Cu atât mai exemplară și mai prețioasă ne apare acum, în acest noiembrie, figura lui Vlad Georgescu, cu atât mai ireparabilă și chinuitoare pierderea lui. Și cu atât mai important este să încercăm să înțelegem mesajul acestei existențe, curmată la vârsta la care se sfârșea fatidic și cea a unui alt mare om politic român, I.G. Duca, în multe asemănător lui.

Nu vreau deloc să trec cu vederea meritele intelectuale foarte solide acumulate istoric în douăzeci și cinci de ani de muncă tenace, uneori epuizantă și, mai mult de o dată, ingenioasă. Vlad Georgescu a fost un pionier în materie de istorie politică a secolului XVIII și XIX românesc, un pionier în metodologia modernă a „politogramei" cantitative aplicate la texte vechi, la fel ca și în descoperirea unei întregi dimensiuni ascunse și scufundate a eforturilor intelectual-politice ale românilor în momente întunecate ale istoriei naționale. Nu vreau nici să trec cu vederea curajul moral și energia demnă ale celui care în memorabilul an 1977 și-a înscris numele în cartea cu nume puține ale Opoziției, a libertății și restaurării umane într-o societate agonizantă: știm cu toții că Vlad Georgescu a fost unul dintre cei mai puternici și mai inteligenți reprezentanți ai disidenței românești.

Vreau în schimb să afirm altceva, cât mai răspicat: și anume că în viața prea scurtă a lui Vlad Georgescu, ultimii șapte ani vor

rămâne cei mai importanți și mai pilduitori, ani de creștere, împlinire și rodnicie, iar pentru noi prilej de meditație. Aceștia sunt anii în care istoricul și disidentul devine om de acțiune, om de construcție politică și, nu mă sfiesc să o spun, conducător al românilor, purtătorul lor de cuvânt și de speranțe în anii cei mai grei ai istoriei contemporane.

Cu gesturi firești, fără ostentație, fără multă deliberație, el ia în mână frânele conducerii unui centru care, în secolul nostru informațional, coincidea cu focarul de acțiune al românilor capabili de activitatea liberă și era — implicit — focarul de atenție al milioanelor de români pentru care postul de radio *„Europa Liberă"* devenise un mod alternativ de existență politică, o posibilitate de normalitate și raționalitate, un răspuns la presiunile spre infantilizare, aservire și robotizare pe care le trăia zi cu zi.

Povara aceasta de conducător și de model alternativ, Vlad Georgescu și-a asumat-o cu bărbătească simplitate. Gentilom adevărat din cap până în picioare, el întrunea în persoana lui tradițiile cele mai frumoase ale elitelor istorice românești și era un urmaș autentic al celor care au făcut Revoluția de la 1848, Unirea Principatelor, Independența, Unirea Națională și care au clădit, cărămidă peste cărămidă, instituțiile României moderne. Fără să-i fie măcar dat să întrezărească lumina de la capătul tunelului, a acceptat continuitatea conducerii și s-a făcut recunoscut ca atare (fără o coerciune de altfel imposibilă) nu numai de către românii de pretutindeni, ci și — lucru cel puțin la fel de important — de către forurile de conducere cele mai înalte din America sau din Europa. Era vocea autorizată despre și pentru români. Era și se menținea ca atare pentru că a știut să întruchipeze practic, instinctiv aproape, un program de acțiune românească, ilustrat prin activitatea proprie, ca și prin structura emisiunilor radiofonice pe care le dirija. De o parte se găseau în acest program dragostea pentru valorile naționale, răspunderea pentru interesele patriotice, un loc pentru dimensiunile religioase ale comunității, cultivarea neîntreruptă a tradițiilor istorice și a unor continuități organice, de cealaltă parte, în egală împerechere, deschiderea largă către modernitate, refuzul ferm al oricărui naționalism xenofob

sau al urii de rasă, opțiunea pentru democrație, orientarea către meritul individual, integrarea sensurilor românești în cadrele mai cuprinzătoare ale civilizației occidentale, europene, atlantice.

Un astfel de program al echilibrului este versiunea modernă a celui pe care elitele noastre istorice și liberale l-au cultivat de o sută de ani, și este unul la care — tot instinctiv — pot subscrie românii luminați în covârșitoarea lor majoritate.

Purtător al unui etos cavaleresc, Vlad Georgescu a fost probabil, între toate figurile vieții publice românești contemporane, omul cu cea mai ireproșabilă probitate și integritate morală. Natură gravă și melancolică, elegant în caracter, răbdător, orgolios și magnanim, loial în prietenie și străin de resentimente, era un om lipsit de intensitățile urii, ca și de cele ale bucuriei exuberante. A știut deci să poarte demn, fără murmur, cu blândă disperare, și apăsarea unei boli năprasnice și necruțătoare. Mai mult decât atât. Ca unul care am avut prilejul să-i observ maturizarea rapidă și exemplară ca om de stat în ultimul deceniu al vieții, am putut, totodată, să-i urmăresc, mișcat și uimit, transformările din ultimele luni: deschiderea spre transcendent, spre o umanitate mai caldă și mai fluidă, afectul nud al iubirii de aproape, emotivitatea cu bogată substanță și, în fine, nobilul act de intenție care dădea în mâinile lui Dumnezeu tezaurul de suferință, ultimul său dar posibil. Cu nu mai puțin emoționantă admirație am văzut între cei apriopiați de el — și, Doamne, cât de mulți erau! — desferecându-se lacătele unei omenii și unei afectivități intense: miracolul care răspundea, spontan și deplin, la oferta unei omenii acum împlinite, aceea a unui conducător natural. Și în privința aceasta, omul de stat Vlad Georgescu devene oglinda inversă, polul pozitiv, al întunecimii și abjecțiunii în care se sufocă umanitatea de la Dunăre și Carpați, sub opresiunea negativității pure. Nu mi se pare exagerat să afirm că Vlad Georgescu a fost un Ionel Brătianu al generației sale.

1989, „Lupta"

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ:

Memoires et projets de reforme dans les Principautes Roumaines 1761–1830 (București, 1970);
Memoires et projets de reforme dans les Principautes Roumaines 1831–1848 (București, 1972);
Political Ideas and the Enlightenment in the Romanian Principalities 1750–1831 (New York, Columbia University Press, 1971);
Politică și istorie. Cazul comuniștilor români 1944–1977 (München, 1977);
Istoria românilor. De la origini până în zilele noastre (ARA, California, 1984);
Istoria ideilor politice la români 1389–1878 (München, 1987);
History of the Romanian People (Ohio State University Press, Columbus, Ohio, 1992).

CAZUL ETOSULUI CENTRAL-EUROPEAN*

Voi propune, în această lucrare, un punct de vedere destul de incomod. E vorba despre faptul că, într-un spațiu larg al Europei Centrale — acoperind, în mare, Austria, Cehoslovacia, Ungaria, Iugoslavia și România de astăzi —, societatea a fost îmbibată de un etos comun, esențialmente diferit de acel „etos protestant al muncii" care se dovedise indispensabil în procesul impunerii capitalismului modern și a democrației liberale în țările anglo-saxone și în nord-vestul european în general. Nu pe munca aducătoare de câștig ori prin realizările individului s-a întemeiat etosul Europei Centrale, ci mai degrabă pe acumularea de cunoștințe și pe recunoașterea comunitară a importanței instruirii, înțeleasă ca măsură a tuturor meritelor umane și ca vehicul al avansării sociale. Voi încerca să explic mai întâi originile ideologice ale etosului central-european și modul de diseminare a acestuia. În al doilea rând, potrivit implicațiilor titlului pe care l-am ales, voi încerca să precizez dimensiunea socială și de clasă a acestui fenomen etic și istoric. Și anume, voi aduce exemple pentru a demonstra că etosul central-european era larg răspândit în toate clasele sociale, de la cei săraci la aristocrație, precum și în toate grupurile etnice. Iată de ce întreg spațiul respectiv împărtășea

* Text apărut în „Utrecht Publications in General and Comparative Literature Series", 1993, vol. 31, John Benjamins Publishing Co., Amsterdam/Philadelphia, pp. 79–107. Tradus și în A. Babeți, C. Ungureanu ed., *Europa Centrală. Nevroze, dileme, utopii* (Iași, Polirom, 1997, pp. 168–193).

credința în epistemologie drept singura în stare să furnizeze reguli valide pentru mobilitatea socială și pentru organizarea societății. În al treilea rând, voi examina geografia culturală a fenomenului, altfel spus, sfera geografico-istorică a etosului instruirii, măsura în care acesta definește o identitate culturală comună pentru Europa Centrală și, în același timp, asemănările și diferențele în raport cu celelalte părți ale continentului (Germania, Rusia, Franța). Alte subiecte vor fi atinse în treacăt: declinul și/sau dispariția etosului central-european în chiar spațiul unde acesta s-a născut, neașteptata lui supraviețuire-resurecție în America de Nord, precum și relevanța pe care acest etos „central-european" o dobândește pentru lumea întreagă la sfârșitul secolului al XX-lea.

I

Cel dintâi și cel mai larg context la care voi apela este conceptul weberian al „modernizării", așa cum a fost el vehiculat de către Walt W. Rostow (1960), Peter L. Berger (1986) și alții. Voi utiliza acest concept simplu, aflat la îndemână, pentru a descrie ruptura dintre vechile structuri sociale — „biologice" și/sau organice — ale lumii medievale și ale modernității timpurii, pe de o parte, și cele ale ultimelor două secole, pe de alta. Lumea ultimelor două sute de ani a fost modelată de raționalism, individualism, industrializare, de apariția unui mediu înconjurător modificat prin intervenție umană, accelerarea enormă a ritmului cunoașterii și — pentru a folosi termenul lui Weber — de *Entzauberung*, renunțarea treptată la modul de raportare instinctuală și emoțională la societate și lume. Acest tip de cadru existențial a fost, cred eu, generat de întreaga evoluție a culturii occidentale (categoriile biblice și experiența Antichității greco-latine, creștinismul medieval și capitalismul renascentist), însă a început să-și precizeze forma și să dezvolte o dinamică proprie abia spre mijlocul secolului al XVIII-lea în „inima

Europei", cum e uneori numit nord-vestul european (înainte de toate, Anglia, dar și: Germania de Vest, nordul Franței, Olanda, Danemarca, Suedia, nordul Italiei, precum și, mai târziu, partea de nord-est a Statelor Unite ale Americii). Începând din chiar „inima Europei", acest mod de existență a fost adoptat, printr-o irezistibilă mișcare de expansiune, de-a lungul și de-a latul întregului glob pământesc. Într-adevăr, se poate spune că istoria ultimelor două sute de ani a fost o istorie a acomodării cu procesul de modernizare.

Ori de câte ori exigențele modernizării s-au aplicat unei societăți tradiționale rezultatul a fost o fierbere uriașă: adeziuni entuziaste, opoziție violentă, compromisuri, dezordine economică și socială, efervescență intelectuală, anxietate, exaltare și nefericire. Oricât de diferite în fond, leninismul și fascismul, revoluția culturală înfăptuită de Mao, slavofilismul rusesc, fundamentalismul islamic și varianta intelectuală a lui „négritude" au totuși un element în comun: toate reprezintă răspunsuri la și consecințe ale nepotrivirii dintre cursul lent, fără sinuozități, al istoriei pre-moderne și ritmurile amețitoare ale noii lumi. În cel mai adânc înțeles al său, constituirea și adoptarea a ceea ce eu numesc etosul central-european al instruirii provine tocmai din încercările de a face față situației descrise mai sus.

Cum a debutat acest proces? Care sunt mecanismele și condițiile concrete ce au dat naștere etosului instruirii într-o zonă anume și la un anumit moment? La fel, cred eu, ca în cazul tuturor evenimentelor istorice, rădăcinile fenomenului sunt multiple. Voi descrie pe scurt câteva dintre ele, fără a pretinde că lista alcătuită de mine este exhaustivă.

E vorba, mai întâi, de situarea socio-istorică. În „inima Europei", adică în nord-vest, modernizarea s-a produs, în cele mai multe cazuri, pe fondul unei structuri sociale diferențiate pe clase: păturile urbane (negustori, meșteșugari, slujbașii Curții, intelectualitatea ș.a.m.d.), proprietarii de pământ și cei care lucrau pământul. Nu la fel au stat lucrurile în Europa Centrală. Sistemul social de aici era mai degrabă simplu, imatur. În multe zone ale Europei Centrale (Transilvania, Slovacia, Balcanii,

Alpii austrieci, spre exemplu), rămășițele unei organizări tribalist-patriarhale puteau fi încă întâlnite în preajma anului 1800, când, pentru Europa Centrală, individualismul era un fenomen cu totul neobișnuit. Orașele erau mici, industria și comerțul se aflau într-un stadiu primar. Proprietatea asupra pământului și munca în agricultură se defineau în termeni puternic polarizați.

Concepte precum comunitate și „sacralitate" (în sensul lui Durkheim și Girard) erau încă funcționale. Așadar, societatea nu se putea pronunța împotriva unui cadru comunitar unificator care să răspundă nevoilor fiecăruia și ale tuturor. Mai mult decât atât, în Imperiul habsburgic — cea mai mare parte a spațiului la care mă refer — modernizarea a fost un proces declanșat de la vârf. Așa zicând, raționalismul s-a născut dintr-o decizie rațională, și nu din experiență sau din obișnuințe, cum s-a întâmplat în Nord-Vest. Cel mai bun exemplu îl reprezintă, în această privință, josefinismul guvernamental, dar exemplele nu se opresc aici.

A doua cauză se referă la paradigma neoclasică și neoumanistă weimariană și la ramificațiile acesteia. După părerea mea, impactul pe care l-a avut procesul modernizării în spațiile de limbă germană câteva decenii înainte și după 1800 a dus la consecințe intelectuale enorme. Ce-i drept, în Germania reacțiile socio-politice concrete au fost mai degrabă incoerente și lipsite de pragmatism. Prin contrast, răspunsurile mentale s-au dovedit prodigioase și se constituie într-un uriaș bagaj ideatic viabil, în mare parte, până în prezent. După cum s-a sugerat deseori, Germania experimenta cea dintâi dilemele pe care le trăiește astăzi așa-numita „Lume a Treia" (v. Dahrendorf, 1967); așadar, reacțiile intelectuale ale Germaniei au devenit exemplare pentru restul lumii. Printre acestea se numără curentul *Sturm und Drang,* filosofia idealistă, romantismul, neoclasicismul weimarian, răspunsuri culturale mergând de la acceptarea entuziastă, la confuzie, îndoială, ironie și încercări de sinteză. După cum s-a spus în repetate rânduri, Europa Centrală a exploatat fără întârziere bagajul imagistic pe care i-l punea la dispoziție Germania. Mai întâi teoriile lui Herder, apoi modelele umane oferite de Humboldt, Goethe, Schiller și, în cele din urmă, modelul lui *Kulturbürgertum*,

dezvoltat în Germania pe urmele neoclasicismului weimarian și devenit influent în multe părți ale Europei, toate acestea au contribuit la formarea și răspândirea etosului central-european.

A treia cauză poate fi aflată în instituționalizarea conceptelor și atitudinilor Biedermeier, precum și în persistența acestora, până târziu în secolul al XX-lea, pe arii largi ale spațiului central-european. Explicam altundeva (V. Nemoianu*, 1985:120–160) că natura romantismului a fost cu totul alta în Europa de Vest față de Europa de Est. Esența romantismului occidental era vizionară și revoluționară, țintind regenerarea speciei umane și abolirea separației dintre facultățile omenești (în special a aceleia dintre rațiune și imaginație), precum și a rupturii dintre conștiință și realitate/natură. Nimeni n-a putut să rămână consecvent unor asemenea idealuri supraomenești și utopice o perioadă prea îndelungată, după cum nici tensiunea revoluționară și vizionară n-a putut fi menținută literalmente. În Anglia, Germania sau Franța, *High Romanticism* a fost curând înlocuit de un set de intenții și procedee scriitoricești ceva mai moderne, un soi de *Low Romanticism* care — în varianta sa central-europeană cel puțin — a fost deseori numit „Biedermeier". Acest romantism temperat a înflorit cu precădere între anii 1815 și 1848.

Literaturile central și est-europene n-au cunoscut intensitatea propusă de *High Romanticism*. În schimb, ele și-au forjat propriul amalgam de elemente pre-romantice, romantice și luministe, combinate cu un fel de realism social și cu microarmonia intimistă a stilului Biedermeier. Într-un cuvânt, aceste literaturi au sărit peste romantism, pretinzând că ar fi experimentat schimbarea și eforturile de regenerare a umanității prin revoluție, iar viziunea cosmică a romantismului prin conștiința totalizatoare. Mai degrabă decât Wordsworth sau Hölderlin, Scott și Byron au fost cei imediat înțeleși și acceptați în Europa de Est. Atitudinile literare de tip Biedermeier sunt detectabile peste tot în Estul european. Mickiewicz și Slowacki, printre polonezi, au explorat

* În notele din acest studiu apar citate: numele autorului, anul apariției operei, pagina, titlul fiind existent în bibliografia care însoțește textul.

relația dintre vis, relativitate, revoltă, lipsa de speranță și *Geborgenheit*. Cehii Josef Kajetán Tyl și F.J. Rubeš sau ungurii Mihály Vörösmárty, János Gáray și Miklós Jósika sunt egalii micilor romantici occidentali, în timp ce sârbul Jovan Steria Popovič și croații August Šenoa și Ante Kovačič, cu fondul lor idilic-pastoral, pot fi ușor percepuți ca scriitori Biedermeier.

Nu numai că acest tip de literatură a continuat să se scrie timp de mai bine de o sută de ani și că a rămas favoritul publicului larg și al burgheziei, dar rezonanța lui socială a fost încă mai puternică. Literatura Biedermeier reflecta o anumită stare de spirit și o anume poziție socială pe care, în schimb, le influența și chiar le determina. Se poate vorbi, după cum spuneam ceva mai devreme, de o instituționalizare a atitudinilor Biedermeier în Europa Centrală și de înglobarea acestora în percepția asupra identității naționale. Primele reacții la impactul modernizării au coincis, în cazul cehilor, ungurilor, evreilor, românilor, sârbilor ș.a.m.d., cu afirmarea conștiinței naționale. Tipul de sensibilitate descoperit și exprimat de Biedermeier, dezbaterile intelectuale inițiate la vremea respectivă, marile nume care s-au impus în epocă au modelat conștiința apartenenței la respectivele comunități, canalizând modul de gândire al membrilor acestora până dincolo de mijlocul secolului al XX-lea. Progresul înregistrat ulterior în activitatea socială, în literatură și în științe s-a folosit de Biedermeier ca de un fundal sau chiar ca de un fundament. Consolidarea etosului central-european s-a produs într-o strânsă întrepătrundere dialectică cu valorile stilului Biedermeier, în deceniile dinaintea și de după anul 1800. Tradiția idilicului Biedermeier și rădăcinile weimariene ale acestuia au apărut din efortul de a alcătui o sinteză între raționamentul Luminilor și comunitarismul și organicismul specific romantice, care s-au extins spre alte sfere, producând rezultate dintre cele mai importante. (În opinia mea, marxismul provine din aceleași surse.) Pe lângă aceste trei direcții principale, și alți factori au contribuit, de asemenea, la nașterea sau ajustarea ulterioară a etosului central-european. Unul dintre ei este catolicismul, care a prevalat asupra unor spații largi ale Europei Centrale timp de mai multe sute de ani. Tradiția catolică a făcut cu putință ascensiunea

socială sistematică: un bulevard al succesului, presărat cu probe și competiții. Raționalismul care îmbiba discursul ideologic și chiar teologic al catolicismului de-a lungul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea a corespuns imperativelor modernizării, infuzând începuturile noului etos. Raționalismul (catolic, dar nu numai) a întâlnit, în epocă, concepția organicistă asupra naturii și societății (v. Johnston, 1972). Viziunea post-leibniziană, terezіană și, apoi, cea romantică au generat implicații comunitariene și solidariste în măsură să diminueze tendințele spre individualism și competitivitate.

Un alt factor ar fi putut fi — deși nu sunt sigur — încrederea în știință, mergând până la reificare ori fetișism. Aceasta s-a manifestat, într-un fel sau altul, peste tot în Europa secolului al XIX-lea. Ar merita să cercetăm — și înclin să cred că ipoteza s-ar confirma — dacă într-adevăr în Europa Centrală poate fi detectată o jubilație specifică, aproape estetică, în fața legilor și a descoperirilor științifice, dimpreună cu un soi de încredere, aproape inocentă și copilărească, în puterea și bunătatea științei.

Un factor în plus, de o extremă importanță pentru evoluția etosului central-european, îl constituie trufia cu care oficialitățile de aici au favorizat educația, timp de mai bine de un secol. Sub domnia Mariei Tereza și a lui Josef al II-lea, statul austriac a acționat în direcția convertirii fidelității față de catolicism în impulsuri și motivații ale instruirii. E vorba de o atitudine deliberată, căreia i s-au conformat câteva dintre țările vecine, mai mici, atât din Est, cât și din Vest, dar care a generat puternice deosebiri între statele dunărene și cele ale Europei occidentale.

II

Ar fi, cred, util să încep studiul de față printr-o trecere în revistă a ceea ce îndeobște se înțelege prin etica protestantă/puritană a muncii, pentru a o putea opune „etosului central-european

al instruirii". În cele ce urmează, încerc să precizez și să dezvolt definiția etosului central-european, sprijinindu-mă pe exemple concrete extrase din mai multe domenii ale activității sociale și culturale.

Max Weber și-a expus principalele idei într-un articol publicat inițial, în două părți, de revista „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" (1904–1905). Acestea au fost ulterior extinse în *Die Protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus* (1920), primul dintre cele trei volume ale cărții care adună eseurile lui Weber asupra sociologiei și religiei și unde autorul găsește răgazul să le răspundă criticilor săi. Cunosc numărul mare de reproșuri care au fost aduse teoriei lui Weber, dar scopul meu nu e, aici, nici să justific, nici să comentez. Oricum, fapt e că — măcar într-un sens larg —, etosul protestant al muncii a ajuns să fie recunoscut ca o realitate nu numai în Anglia și America secolului al XVII-lea, ci până în zilele noastre. Disputele se referă mai degrabă la ponderea eticii protestante într-o anumită perioadă, la natura relației dintre protestantism și capitalism (cauză-efect), la sursele istorice ale etosului protestant și ceva mai puțin la realitatea acestuia ca fenomen istoric și social.

Weber pornea de la observația că, în secolul al XVII-lea, acumularea de capital reprezenta un scop în sine — iar nu un mijloc —, punând acest fapt pe seama ascetismului calvinist/puritan. Astfel de atitudini sunt prezente, de asemenea, în discuțiile speculative din interiorul catolicismului, și nu numai. Însă doar în țările anglo-saxone și în cele din nord-vestul Europei relația capitalism-protestantism a dobândit un caracter sistematic — vezi sistemele financiare, birocratismul statelor-națiuni, sistemul juridic formalizat și codificat ș.a. O anumită înrudire sau anumite „afinități elective" între capitalism și calvinism au făcut ca acestea două să-și infuzeze reciproc vitalitate; relația puritanism-calvinism-capitalism a avut ca efect configurarea unui sistem de virtuți religioase și morale. Individualismul a fost consolidat de doctrina sfințeniei și de comunicarea directă, personală, cu Dumnezeu. Justificarea existenței umane se făcea prin muncă, realizări, autodisciplină, perfectibilitatea morală și

materială. Pentru calviniști, achiziționarea de bunuri este un ritual sacru. Cumpătarea, tăria de caracter, hărnicia, austeritatea, curăția și castitatea se numără printre principalele virtuți. Nereușitele și mizeria sunt privite ca semne ale mâniei lui Dumnezeu, în timp ce bogăția dobândită prin muncă e considerată o dovadă a acordului divin.

Nu încape nici o îndoială că aceste trăsături au avut o importanță decisivă pentru evoluția multor societăți de-a lungul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea (v. Furnham, 1990), iar în America cel puțin — prin varianta oarecum secularizată a lui Benjamin Franklin ori, pur și simplu, prin tradițiile familiale — ele au continuat și continuă încă să joace un rol extrem de important în modelarea discursului public, precum și în comportamentul public și privat.

Voi încerca să argumentez proeminența etosului central-european printre numeroasele tendințe etice care se manifestă în societățile occidentale (Furnham, 1990: 214–232). Etosul Europei Centrale s-a născut, după cum arătam, dintr-o combinație de elemente romantice și luministe, postulând echivalența dintre progresul individual/de grup și facilitatea accesului la informație, știință și valorile umaniste. Se presupunea că plonjeul în valorile culturii adevărate și ale competenței profesionale va fi răsplătit (într-adevăr, în țările dunărene, a fost uneori răsplătit) prin accederea la un nivel mai înalt de umanitate, prin lărgirea orizontului și, în cele din urmă, prin câștigarea libertății. Etosul central-european a fost cu adevărat atotcuprinzător. S-a adresat, înainte de toate, țăranilor: truda neîncetată, limitarea autoimpusă a nivelului de trai și acumularea de bunuri căpătau un sens prin speranța că o nouă generație va reuși să treacă granița care îi separă pe oameni de libertate. S-a adresat, apoi, masiv claselor de mijloc ale societății și — poate cu cea mai mare forță — clasei de mijloc evreiești, în efortul de integrare socială și culturală. S-a adresat, de asemenea, muncitorimii și aparatului birocratic al monarhiei bicefale și al statelor succesoare, edificând o anumită civilizație și susținând valori precum datoria, ordinea, onestitatea și legalitatea, punctualitatea și asumarea responsabilității (a căror întruchipare simbolică a devenit pentru o vreme împăratul Franz Josef I).

Etosul instruirii a insuflat aristocraților central-europeni nevoia căutării unei rațiuni de a fi, ajutându-i să-și legitimeze propria existență într-o lume aflată în plin proces de modernizare. Etosul central-european concepea lumea ca pe o arenă uriașă unde afirmarea și ascensiunea deveneau posibile ca urmare a nenumăratelor încercări și lupte. Avem de-a face, în cazul etosului instruirii, cu un cadru larg, dar , în același timp, coerent și unitar. Cinstea era un element implicit, dacă luăm în considerare faptul că în joc se afla nu acumularea de bunuri materiale, ci acumularea de cunoștințe. După cum voi încerca să arăt ceva mai târziu, instruirea a reprezentat, în acest context, punctul de pornire al unor demersuri greu reductibile la tiparele raționalității: creația literar-artistică și arta militară. Acumularea de cunoștințe poate justifica deopotrivă bogăția și poziția socială — iată o cale spre succes deschisă tuturor claselor. Și încă, iată acel *locus* unde survin adevărul, frumusețea și bunătatea, pe care omul și le însușește învățând[1]. Desigur, cunoașterea aduce după sine propria răsplată. Ea devine, de asemenea, un vehicul pentru hărnicie, disciplină, maniere elegante, mobilitate socială și multe alte virtuți, pe care le canalizează în interiorul societății. Că Dumnezeu și societatea vor răsplăti efortul depus pentru a cunoaște era de la sine înțeles, cu atât mai mult cu cât etosul instruirii părea să realizeze fericita reconciliere între voința și năzuințele individului, pe de o parte, și nevoile societății, pe de alta.

Nu susțin nicidecum că aceste atitudini s-ar fi limitat la spațiul dintre Germania și Rusia. În mod evident, concepte luministe și meritocratice au fost propuse și în alte părți, la Vest, ca și la Est (m-am referit deja la *Kulturbürgertum*-ul germanic și la rădăcinile weimariene ale acestuia). De-a lungul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, „revoluții" în domeniul instruirii s-au petrecut peste tot în Europa de Nord și de Vest; pot fi citate, în acest sens, fenomene dintre cele mai diverse: influența lui Booker T. Washington asupra comunității afro-americane în secolul al XIX-lea, reorientarea

[1] În cea mai mare parte a bazinului danubian, nu numai barierele de clasă, ci și diferența de sex puteau fi depășite prin accesul la instruire. Astfel că femeile erau recunoscute ca scriitoare sau oameni de știință, chiar dacă nu aveau dreptul la vot.

spre progres a tradiției brahmane din India (așa cum o evocă V.S. Naipaul), idealizarea cauzei intelectuale în romanele rusești și eforturile făcute de narodnici pentru a lumina masele și a stârpi analfabetismul. Fenomenele amintite nu par totuși să se fi organizat în structuri la nivelul societății. Un alt caz, paralel, e acela al comunității evreiești din Europa estică și vestică, care a combinat motivațiile tradiționale (religioase) ale instruirii cu noile imbolduri ale ascensiunii sociale. Nu mă voi strădui nici să combat poziția potrivit căreia în acest spațiu — adică în acea parte a Europei Centrale unde etosul instruirii e mai ușor detectabil sau mai puternic decât aiurea — există nepotriviri atât pe orizontală (din punct de vedere geografic), cât și pe verticală (din punct de vedere social). Aceste neregularități nu mă supără, întrucât le tratez ca pe niște caracteristici firești ale oricărui fenomen istoric. După părerea mea, doar faptele contează. În primul rând, faptul că etosul instruirii e recunoscut oficial și poate fi descoperit mai profund, pe arii mai largi, în țările dunărene, la austrieci, cehi, unguri, slovaci, evrei, polonezi și români, decât oriunde altundeva. În al doilea rând, faptul că — la aceste popoare, mai curând decât la altele — trăsăturile disparate ale etosului instruirii s-au constituit într-un model sistemic și că a existat, de-a lungul vremii, un soi de sprijin guvernamental pentru dezvoltarea acestuia. Abia spre mijlocul secolului al XX-lea, o dată cu instalarea tiraniilor marxist-leniniste în Europa Centrală, putem vorbi de dispariția etosului central-european, deși anumite urme ale sale mai dăinuie încă. E de asemenea interesant de observat că în America de Nord, unde a fost adus de către emigranții central-europeni și, în mod special, de comunitățile burgheze evreiești, stilul Biedermeier continuă să existe, sub o formă sau alta, până spre sfârșitul secolului al XX-lea.

III

Probabil cel mai potrivit mod de a începe demonstrația este să reamintesc numele lui Josef von Sonnenfels (1732–1817), care

a ținut treaz interesul istoricilor în ultimele decenii. Din mai multe motive, Sonnenfels este o figură emblematică: datorită ascensiunii și carierei, dar și datorită ideilor sale și influenței efective pe care a exercitat-o asupra societății central-europene. Bunicul său, Rabi Mihail cel Pios (v. Kann, 1960: 47), a fost rabin-șef al Brandenburgului; tatăl, Lipman Perlin, emigrant pe pământ austriac, convertit la creștinism sub numele de Alois Wiener, a devenit în 1745 profesor de limbi orientale la Universitatea din Viena, a publicat gramatici și tratate de teologie și, în 1746, a fost înnobilat cu titlul de von Sonnenfels. Unul dintre fiii lui Alois Wiener, Franz, va ajunge membru al aparatului birocratic guvernamental. Fiul cel mai mare, Josef, a studiat la Colegiul Piariștilor în Nicolasburg și, la Universitatea din Viena (filosofia și dreptul), vorbea nouă limbi, a devenit jurnalist, scriitor și activist francmason, a lucrat ca preceptor la Colegiul Terezian și, în cele din urmă, după 1765, s-a angajat în serviciul guvernamental. A fost Consilier Aulic, cenzor, rector universitar. Bătrânețea (anii de după 1790) i-a fost îndulcită de numeroase premii și onoruri: a fost înaintat la rangul de baron, i-a fost acordată cetățenia de onoare a Vienei, a primit cuvintele de laudă ale unor mari europeni (Mirabeau, spre exemplu) și, nu mai puțin importantă, dedicația unei sonate de Beethoven. Cum Sonnenfels era unul dintre aceia care vorbeau în numele valorilor Luminismului, el a devenit un apropiat al împărătesei Maria Tereza (v. Kann, 1960: 236) și, până la un punct, al lui Josef al II-lea.

Ca filosof politic, Sonnenfels pleda cu înflăcărare pentru o societate stratificată, într-un cadru statal puternic. Un *Gesellschaftsgeist* de tip rousseauist urma să fie asigurat prin educația generală, vizând bunăstarea societății și operând în cadrul oferit de guvernarea constituțională (*ibid.*, :168). Un astfel de regim luminat, monarhic sau aristocratic, bazat pe restricții autoimpuse asupra propriilor privilegii, urma să asigure în continuare „confortul claselor de sus și, în același timp, să protejeze clasele de jos de efectele pernicioase ale libertinajului. Astfel, s-ar deschide posibilități nemaiîntâlnite „Bürger"-ilor, pe

măsura acelora, care, prin tradiție, aparțin nobilimii" (*ibid.*: 170–171).

Pentru a preciza relația stat-societate, Sonnenfels a acționat — fie teoretic, fie practic, fie în ambele moduri — pe două direcții principale. Una dintre acestea era educația. Sonnenfels argumenta elocvent eficacitatea socială a tinerilor din aristocrație, care trebuiau să-și împlinească atuul originii cu meritele, virtutea și cultivarea spiritului, devenind o clasă de birocrați. În același timp, Sonnenfels milita pentru deschidere, libertatea de mișcare și posibilitatea avansării sociale prin competiție, pe baza cunoștințelor acumulate, a talentului și a competenței profesionale.

Celălalt domeniu în care contribuția lui Sonnenfels pare să fi fost decisivă e acela al scrierilor administrative și legislative. Sonnenfels este autorul unui manual de stil cu privire la afacerile guvernamentale și a jucat un rol capital în cadrul comisiei de elaborare a noului cod legislativ austriac (Kann, 1960: 152–153). Pe termen lung, limbajul juridic creat cu această ocazie a avut efecte considerabile în constituirea etosului instruirii. Sonnenfels trebuie considerat unul dintre arhitecții și inițiatorii etosului central-european.

E limpede că Josef von Sonnenfels a fost doar unul dintre participanții la o mișcare mai largă, incluzând membri ai Camerei (precum Justi), oameni de afaceri, și, treptat, chiar pe romanticii pe care Sonnenfels însuși îi disprețuia. Plină de semnificații este participarea lui extrem de activă într-o societate pentru promovarea spiritului național, „Deutsche Gesellschaft", în anii 1760. Societățile de acest gen urmau să devină în scurt timp caracteristice pentru peisajul cultural al Europei de Est. „Matica česka" (fondată în 1831), „Matica srpska" (1826), „Matica hrvatska" (1842) și „Astra" (1867), societate românească transilvăneană, sunt doar câteva dintre cele mai proeminente. Toate aceste societăți afirmau ideea că acțiunea politică și, într-un sens larg, chiar identitatea națională sunt dependente de și localizate în zona cultivării științei și a frumosului, precum și în aria dezvoltării limbii. Toate aceste societăți au funcționat ca rezervoare de talent și grupuri consultative de experți pentru

politicieni. În fond, ele au servit ca sistem de referință pentru valorile morale și estetice ale comunității. Societățile de acest fel erau, de asemenea, concepute ca modele de societăți ideale, în care interacțiunea socială transcende interesele de clasă prin acceptarea unor norme comune în domeniul instruirii și al progresului intelectual și spiritual. Și anume, aceste societăți au depus eforturi pentru înființarea unor biblioteci și muzee naționale, colectarea de fonduri destinate frățiilor studențești, editarea de cărți și publicarea de ziare culturale, tipărirea de abecedare și manuale, răspândirea științei, încurajarea artelor și a meseriilor, precum și stimularea unei conștiințe a istoriei. Ele reprezentau, în același timp, un forum deschis dezbaterilor cu privire la viitoarea orientare a comunității. Între toate aceste societăți existau, firește, unele diferențe. Se poate spune că „Astra" românească a pus accentul pe ideea școlarizării. „Matica česka" pare să fi încurajat în primul rând literatura în limba națională, traducerile și știința; nu întâmplător, ea a luat naștere pe lângă Muzeul Național al Cehiei (fondat în 1818). Promovarea unei conștiințe naționale, definitivarea legilor lingvistice și activitatea editorială au dominat la „Matika srpska"; prin liderul său, Jovan Hadzić, societatea s-a angajat, de asemenea, în polemici substanțiale privitoare la relația dintre tradiție și progres. Ideea de a înființa „Matica hrvatska" s-a ivit în 1829, în timpul discuțiilor cu cercurile cehești (în mod special, poetul Jan Kollar), iar fondatorul societății, contele Janko Drašković, și-a concentrat de la bun început interesul pe legătura dintre știință, literatură și educația patriotică. Societăți similare au funcționat la unguri (1825), sloveni (1846) și slovaci (1863). Asociația maghiară a devenit Academie națională în 1830; România și-a înființat propria Academie în 1867, la București; Austria, în 1897; de-a lungul secolului al XIX-lea alte academii naționale au fost fondate la Praga, Cracovia și Zagreb.

Afirmarea națională era scopul declarat al tuturor acestor organizații culturale. În ciuda acestui fapt, ar fi greșit să privim mișcarea ca pe una naționalistă, separatistă și antimodernă. Afirmarea identității naționale era înțeleasă ca o contribuție la cultura și știința universale, ca un mod de inserare a comunității

în progresul general, prin instruire și civilizație. Un alt mod de a privi aceste societăți cultural-politice este următorul: putem observa că ele erau consecința unui mare elan asociativ care se manifesta în bazinul dunărean în secolul al XIX-lea. La acea vreme, procesele democratice — opuse cadrului birocratic legal și constituțional — erau insuficient consolidate în zonă, dacă ar fi să comparăm situația Europei Centrale cu starea de lucruri din Franța, Anglia sau Statele Unite ale Americii. Efervescența asociativă reprezenta substitutul, extrem de eficient, al câtorva direcții absente din activitatea democratică: un debușeu pentru toate categoriile sociale, o modalitate de exercitare a drepturilor și facultăților umane, contribuind la dezvoltarea intelectuală în aceeași măsură ca și la evoluția politică[2].

S-a afirmat că asociațiile ar fi luat ființă ca un soi de substitut pentru formele sociale „organice" (organizații, corporații etc.) aflate în curs de dispariție (v. Bruckmüller, 1985: 337; Cohen, 1981: 38). În orice caz, modelele originare ale acestora au apărut în Austria în anii 1740, fie ca academii savante, fie ca asociații „patriotico-economice" dedicate scopurilor agricole sau artizanale. E interesant de observat că organisme extrem de diferite precum Camerele de Comerț, uniunile muncitorești, companiile de asigurări, asociațiile de credit reciproc, cooperativele de mai multe feluri s-au ivit pe urmele acestor asociații inițiale, un secol mai târziu (Bruckmüller, 1985: 338–339 și : 400–405). Numărul total al acestor organizații a crescut, în jumătatea austriacă a Imperiului, de la 4 331 în 1867, la peste 15 800 în 1880; asociațiile funcționau atât la orașe, cât și în zonele rurale (*ibid.*: 399).

În jumătatea maghiară a monarhiei habsburgice, mai puțin de 70% din populație avea, în 1910, drept la vot. Cu toate acestea, în 1881, în această țară cu 16 milioane de locuitori, erau înregistrate nu mai puțin de 3 995 de asociații diferite. Acest

[2] Rolul multiplu și alcătuirea polimorfă a acestor asociații sunt cu totul remarcabile; ele se ocupă deopotrivă de asigurările de înmormântare, de jocul de popice și organizarea de petreceri, de problemele culturale (un subiect la care voi reveni) și de politică.

număr crescuse de la 579 în 1862 (cu doar douăzeci de ani în urmă) și continuă să crească spre acel 11 000 estimat pentru perioada de dinaintea primului război mondial (vezi Molnar, Reszler, eds.: 55). Prin contrast, doar 55 astfel de organizații existau în secolul al XVIII-lea pe același teritoriu; Franța sfârșitului de secol al XIX-lea înregistra abia o fracțiune din acest număr (*ibid.*, p. 590). Se apreciază că aproximativ 50% din aceste asociații urmăreau scopuri intelectuale și culturale: cercuri de lectură, ansambluri muzicale, *Schulvereine* (grupuri pentru înființarea de școli particulare), grupuri pentru răspândirea cunoașterii științifice și cultivarea sentimentului religios, cluburi politice. (Cea mai prestigioasă asociație maghiară de acest fel era Clubul Cazino Național din Budapesta, foarte exclusivist, dar care a construit o bibliotecă importantă și a cheltuit fonduri considerabile pentru susținerea activităților culturale.) Toate acestea arată că, indiferent dacă erau sponsorizate de etnici maghiari sau de minorități, societățile de acest gen intrau într-o singură categorie, și anume a acelora care plasează valorile civilizației mai presus de orice și caută soluții specifice pentru a locui în ea.

În Boemia, la Praga mai ales, suntem martorii existenței paralele a asociațiilor cehești, în frunte cu înfloritoarea „Matica česka" (susținută în primul rând de către nobilime și clasele de mijloc; fondatorii societății fuseseră conții Klebelsberg și Kolowrat, dimpreună cu mai mulți oameni de știință, preoți și scriitori) și a unei rețele de asociații ale minorității germane, aflată în declin, dar încă viguroasă. Acest fapt făcea posibile schimburile culturale într-o secțiune transversală a societății, prin intermediul păturii intelectuale și al claselor producătoare de bunuri (Köhen, 1981: 172, 57). Societatea transilvăneană „Astra", fondată și susținută de clasele de mijloc și de sus ale lumii românești, a beneficiat de asemenea sprijin din partea comunităților rurale (Matei, 1986: 37).

Prin structurile sale discursive, la fel ca prin scopurile sale axiologice declarate, etosul central-european al instruirii a mediat tensiunile interetnice și, în cele din urmă, a oferit terenul comun

pentru dezbateri. Același lucru s-a întâmplat la nivel social. Într-un fel sau altul, toate clasele sociale au admis primatul etosului instruirii, iar dacă nu, l-au recunoscut măcar formal, conformându-se regulilor sale implicite. Să spunem foarte răspicat: aceasta nu înseamnă să pretindem că inegalitățile economice, conflictele de clasă ori conștiința apartenenței sociale au fost abolite în vreun fel, ceea ce ar fi absurd. Înseamnă pur și simplu că existau forțe de contrabalans specifice spațiului geografic și istoric al Europei Centrale. Într-un anume sens, puterea etosului central-european derivă tocmai din diversitatea și intensitatea conflictelor (naționale și sociale) pe care le-a neutralizat. Cu aceste gânduri în minte, voi face o rapidă trecere în revistă a câtorva atitudini de clasă, raportându-le la cadrul etic despre care am vorbit.

IV

În Imperiul austro-ungar, în statele balcanice independente și în diferitele provincii poloneze, aristocrația și-a conservat poziția socială și economică și, uneori, chiar unele privilegii juridice. Cu toate acestea, țările sau zonele geografice respective se modernizau cu mare repeziciune, însăși structura lor se modifica, Occidentul își impunea autoritatea. Aristocrațiile locale (nu numai membrii activi din punct de vedere etic și social, ci și aceia care, egoiști la modul inteligent, vroiau să conserve relevanța socio-politică a clasei și a casei lor) au adoptat pragmatic, sub diferite forme, etosul instruirii, drept cel mai convenabil mod de a-și asigura preeminența în condițiile lumii moderne. Poate că ar fi util să amintim aici faptul că, între anii 1800 și 1850, secțiuni importante ale aristocrației central-europene (mici sau mari) au salutat vremea schimbărilor istorice radicale și au contribuit din plin la acestea. În Anglia, Franța sau Rusia, lucrurile stăteau cu totul altfel; e totuși izbitor să constatăm că, în Ungaria, România și mai ales în Austria, o mare parte a nobilimii pregătea, la sfârșitul

secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, terenul pentru schimbările istorice și sociale. În Austria, familii cu nume precum Fürstenberg, Auersperg, Stadion, Colloredo-Mannsfeld, Schwarzenberg, Schönburg-Hartenstein, Thurn und Taxis aparțineau celui mai înalt și mai select nivel al aristocrației; aceștia au fost totuși descriși ca „aristocrația austriacă liberală" — începând cu 1848, dar mai ales în cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea (Gollwitzer, 1956: 188–192).

Serviciul și instrucția se îmbinau, cât se poate de firesc, în carierele militare — domeniu de activitate predilect și tradițional al aristocrației central-europene. În 1896, în armata habsburgică 22% dintre ofițerii înaintați în grad prin ordin imperial și 72% dintre generali purtau titluri nobiliare (V. Hajdu, în Molnar, Reszler, eds., 1989: 66–68). După cum s-a afirmat adesea, aceștia nu erau oameni de arme, nici simpli aventurieri cu soldă; erau, dimpotrivă, niște „funcționari călare", iar obligațiile, comportamentul și nivelul de cunoștințe le erau prescrise în detaliu. Mai mult, la fel ca Biserica, armata era vehiculul tradițional al ascensiunii sociale, presupunând interacțiunea dintre membrii diferitelor clase ale societății (Rothenberg, 1976: 118–128). Deja în 1843, corpurile ofițerești, alcătuite în majoritate din germani, ajunseseră să includă „ofițeri de origine spaniolă, franceză, valonă, daneză, irlandeză și engleză" (*ibid.*: 11). În secolul al XIX-lea comandamentul suprem al Armatei K.U.K. era o afacere politizată în cel mai înalt grad, căzută în mâinile unei coterii de centru-dreapta (*ibid.*: 76–81) care punea accentul mai curând pe motivațiile politice și meritocratice decât pe origine (clasă socială sau apartenență etnică); profesionalismul trebuia să domine asupra modului sentimental/voluntarist de raportare la serviciul militar (Rothenberg: 83). Conrad von Hötzendorf, ultima mare figură de la cârma armatei austro-ungare, constituie un bun exemplu pentru acest amestec de profesionalism, pregătire de specialitate, aristocratism și atitudini dinastice și meritocratice care transcend barierele de clasă.

Procentajul ridicat de aristocrați din armată trebuie văzut de asemenea în lumina faptului că un număr mare de oameni din

popor care atinseseră niveluri superioare ale ierarhiei militare au fost absorbiți de nobilime prin intermediul titlurilor acordate în funcție de merit. A fost creată, pe această cale, o primă și chiar o a doua generație de nobili de acest fel, care au servit ca falangă de legătură între nobilime și oamenii de rând, dar și ca model pentru cei din urmă. La fel s-a întâmplat în multe domenii: în afaceri, în diplomație, în știință ș.a.m.d. Cel mai bun exemplu îl reprezintă poate minoritatea evreiască din Austria și din jumătatea ungară a Imperiului. Studiul clasic al lui William McCagg, cu privire la evoluția evreilor (de exemplu, numărul nobililor evrei din Ungaria a crescut de la 4 în 1824, la 346 în 1918; v. McCagg, 1972: 25), prezintă numeroase cazuri de asociere a reușitei economice cu dobândirea de titluri nobiliare și cu miza intelectuală extrem de serioasă, fiecare pas justificându-l pe cel anterior, restituind imaginea aristocrației ca o clasă legitimă din punct de vedere intelectual, fidelă în egală măsură ideii realizării sociale și ideii afirmării culturale. Peste tot în Imperiu se urmărea, cu mare risipă de energie, integrarea în rândurile nobilimii a tuturor celor care reușeau în diferite domenii (părinții lui Georg Lukács, von Neumann și Robert Musil s-au bucurat de astfel de onoruri): acest fapt poate fi explicat doar admițând că aristocrația reprezenta un model de ghidaj social, fiind considerată clasa celor instruiți și culturalizați. În secolul al XVIII-lea, procesul începuse deja. Astfel că, în primele decenii ale veacului, abia 4,5% dintre înnobilări erau justificate de reușita economică, în timp ce, la sfârșitul secolului, cifra se ridicase la 18,2% (Bruckmüller, 1985: 253). Comunitățile etnice lipsite de o aristocrație tradițională (spre exemplu, românii transilvăneni sau sârbii din Ungaria) erau înzestrate cu o nobilime bazată pe realizări militare, economice, religioase sau culturale. Între anii 1804 și 1918 au fost acordate 8 931 de titluri nobiliare, peste 400 dintre ele pentru reușite în domeniul militar, 2 157 pentru merite politice sau birocratice, peste 1 000 pentru reușite în domeniul financiar sau industrial și aproape 3 000 pentru știință și artă (Siegert: 1971).

În orice caz, procentul aristocraților cu studii era destul de ridicat, superior aceluia referitor la alte clase sociale ori la aceeași

clasă în trecut. Astfel de procentaje pot fi întâlnite în cazul clasei active din punct de vedere politic din Ungaria, România, Austria și Croația. Pot fi aduse dovezi impresionante ale eforturilor febrile pe care le făcea pe la 1800 și în prima jumătate a secolului al XIX-lea nobilimea maghiară pentru a lăsa urmașilor universități și, unde acest lucru era posibil, pentru a-și oferi ei înseși instrumente educaționale și programe de învățământ (Csáky, 1981: 213–217). În primele decenii ale secolului, obiectivele învățământului superior — așa cum erau ele formulate în Occident (în Franța și Germania, dar și în Anglia sau Italia) — deveneau normă pentru maghiari, români și polonezi. Tinerii aristocrați au făcut muncă de pionierat în domeniul educației, jucând un rol decisiv în răspândirea ideilor novatoare, progresiste, în spațiul central-european.

Există și alte modalități — mai pedestre, însă foarte eficiente — de a explica fidelitatea față de etosul instruirii. Mai întâi, prin protectoratul artistic și încurajarea artelor; colecționarea operelor de artă, mecenatul, finanțarea întreprinderilor intelectuale au pregătit terenul pentru interacțiunea dintre aristocrație și meritocrație. Rilke la Duino, în castelul prințesei Marie von Thurn und Taxis, e un exemplu bine cunoscut, la fel ca patronajul familiei Eszterházy pentru Haydn sau, la un alt nivel, protecția oferită de familia Fürstenberg, în Boemia, poetului Karl Egon Ebert și istoricului Frank Xaver Kraus, sprijinul acordat de aceiași pentru publicarea primei ediții Bach (Gollwitzer, 1956: 313). Compozitorul român George Enescu a fost protejatul prinților Cantacuzino și, mai târziu, a luat de soție o prințesă din familia acestora, în timp ce Ferenc Széczenyi a fondat Muzeul Național al Ungariei și Biblioteca Națională (János, 1982: 50).

O mulțime de nobili au participat ei înșiși la viața intelectuală a epocii. Baronul Joszef Eötvös (fiul său va deveni un medic ilustru) și contele Széczenyi nu au egal în viața culturală a Ungariei de la începutul și mijlocul secolului al XIX-lea. Rolul contelui croat Drašković în viața culturală a țării sale l-am amintit deja. În secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, bazele cercetării și educației matematice, științifice și istorice românești au fost puse de către reprezentanții aristocrației.

Lingvistica românească n-ar fi existat fără Alexandru Rosetti; G.M. Cantacuzino și N.I. Ghica-Budești au fost istorici și teoreticieni de frunte ai arhitecturii românești; Aristide Caragea și Emil Racoviță sunt personalități internaționale ale entomologiei, respectiv speologiei; Ioan Cantacuzino a pus bazele imunologiei și ale patologiei experimentale din România; Alex. I. Ghica a fost un important matematician, iar Henri Catargi, Hélène Vacaresco, Lucia Sturza, Martha Bibesco și Matyla Ghyka sunt figuri remarcabile ale artei și literaturii românești. Liste similare pot fi alcătuite și în cazul celorlalte țări central-europene.

În politică, numărul aristocraților e copleșitor — cel puțin până la izbucnirea primului război mondial — în Ungaria, Austria și România: Metternich și Schwartzenberg, Apponyi și Andrássy, Știrbei și Cantacuzino, ca să amintesc doar câteva nume. Politică nu făceau însă numai marii aristocrați. În birocrația celor patru departamente importante din Ungaria (Internele, Comerțul, Finanțele și Cancelaria primului ministru), mica nobilime reprezenta o medie de 56,7% în 1899 și 45,9% în 1910 (Janos, 1982: 110-111). Tot în Ungaria, numărul aristocraților membri în Camera Reprezentanților a oscilat între 10,8% și 16,4% în perioada 1875-1905 (*ibid.*, p. 100). Această prezență nu trebuie înțeleasă exclusiv ca expresie a unor interese socio-economice, nici ca simple exerciții de putere, ci ca o apărare și o legitimare a propriului statut prin realizări concrete. Mai mult, în majoritatea cazurilor, educația, cunoștințele și gustul acompaniau — sau chiar înlocuiau — originea, vechimea și averea. Nu mai puțin decât cariera militară, politica poate fi văzută ca un domeniu al specializării profesionale și al aplicării cunoștințelor în cazul multor membri ai nobilimii (Gollwitzer, 1956: 304–306).

V

Trecând la clasa de mijloc, chestiunea se clarifică. Într-adevăr, se poate afirma, la modul general, că în Europa Centrală clasa de

mijloc a fost mai curând un produs al îmbinării complexe dintre elementele luministe, romantice și Biedermeier, decât producătoarea acestora, cum poate că s-a întâmplat în Vest. Mișcările socio-demografice au fost captate, direcționate și reglate de către aceste cadre mentale (uneori, și organizaționale). Astfel, etosul instruirii a fost adoptat și absorbit în mod „natural" de către burghezia în ascensiune (secolul al XIX-lea).

Cel mai grăitor exemplu e oferit de mica și marea burghezie evreiască din Europa Centrală. În studiile sale, Victor Karády folosește clasa de mijloc evreiască pentru a indica orientarea masivă a acesteia spre profesiunile liberale, văzute ca mijloc de ascensiune socială. În jurul lui 1900, aproape o jumătate dintre medicii, avocații, administratorii și antreprenorii și peste 30% dintre inginerii, ziariștii și chirurgii din jumătatea maghiară a Imperiului și unele zone ale jumătății austriece (spre exemplu, Bucovina și Galiția), erau de origine evreiască (v. Karády, în Molnár, Reszler, eds.: 89).

La Universitatea din Viena, 30% dintre studenții la medicină erau, la 1869–1870, evrei, iar la 1889–1890, 48%; la Facultatea de Drept procentajele pentru aceiași ani au fost 19,8%, respectiv 22% (Pollak, 1984: 54). Puțin înaintea izbucnirii primului război mondial, 18% din ofițerii în rezervă ai armatei habsburgice erau evrei, cu toate că evreii reprezentau abia 5% (aproximativ) din populația Imperiului (Rothenberg: 128). Acesta este un indicator excelent, întrucât efectivele de ofițeri rezerviști se extrăgeau, în mod tradițional, din rândul burgheziei și din categoria meseriașilor. Între anii 1870 și 1910, elevii de origine (parțial) evreiască reprezentau aproximativ 40% dintre alumnii a 11 *gymnasia* selecte din Viena (v. Beller, în Oxaal, Pollak, Botz, eds., 1987: 39–58). Dacă ar fi să luăm în considerare toate liceele de elită vieneze, statisticile indică 30% elevi evrei, în raport cu o populație evreiască ceva mai mare decât 10% în zona metropolitană a Vienei (Rozenblit, 1981: 99). Iată calea integrării în cultura occidentală. După cum notează un cercetător, „profesorii care concepeau programele de învățământ credeau cu strășnicie că studiul gramaticilor latină și greacă era indispensabil pentru

dezvoltarea gândirii logice; că studiul literaturilor clasice era esențial în dezvoltarea gustului pentru frumos și pentru simplitate; că atenția acordată istoriei și filosofiei antice va insufla tinerilor sentimente nobile și eroice" (*ibid.*, p. 101). Chiar dacă George Steiner pare să fi exagerat cvasiidentificând acel *Kulturbürgertum* central-european cu evreitatea (Steiner, 1967:170–172), e evident că, la începutul secolului, rolul claselor evreiești de mijloc și de sus a fost decisiv în domenii precum psihologia (Freud), muzica (Schönberg, Mahler), filosofia (pozitiviștii în logică), economia, teoria juridică și politică. Poate că ar merita să reiau, accentuând, o afirmație anterioară: aderența evreilor central-europeni la etosul instruirii cunoaște o dublă motivație: tradiția talmudică și dorința arzătoare de a-și crea oportunități în plan social.

Cu toate acestea, intensa interiorizare a adeziunii la etosul instruirii nu se referea doar la evrei. După cum constata Stevan Beller, „în societatea austro-ungară exista de asemenea o tradiție a instruirii mai ales în cazul birocraților, care încercau astfel să-și conserve (ori să dobândească, *n.n.*) statutul de membri ai elitei conducătoare" (v. Beller, în Don, Karády, eds., 1990: 169). În Ungaria, la 1846, 33 000 de oameni absolviseră un colegiu și s-a estimat că existau de două ori mai mulți juriști licențiați pe cap de locuitor decât în Cisleitania sau în vestul european (v. János, 1982: 42). Numărul funcționarilor a crescut exponențial. În administrația centrală lucrau 60 776 de oameni în 1890, 119 937 în 1920, iar în 1914 numărul total al angajaților din administrație ajunsese la 387 922, adică 3,5% din forța de muncă activă. Comparativ, în Germania procentul era de 0,9% în 1913, iar în Marea Britanie, de 0,8% în 1920 (János, 1982: 94).

Pare evident că — într-un sens mai larg — „suprașcolarizarea" era o caracteristică generală a zonei. Boemia avea 1 500 de școli elementare în 1822; la 1918, numărul acestora crescuse la 6 100. În 1930, analfabetismul era, în Cehoslovacia, de numai 4,1%, cel mai bun procentaj din întreg spațiul central-european (Korbel, 1977: 64), și de asemenea mai scăzut decât acela din Peninsula Iberică la momentul respectiv ori din Statele Unite ale Americii astăzi. În jumătatea independentă a României, numărul elevilor

din școlile primare a crescut vertiginos de la 18 603, la 727 588, în doar zece ani (1895-1905), iar alfabetizarea — de la 22% în secolul al XIX-lea, la 43% în 1915 — 59% din populația matură (János, în Jowitt, ed., 1978: 98).

În Austria și în provinciile acesteia, numărul administratorilor a crescut de la 130 000 în 1841, la 336 000 în 1900. Pentru a structura numărul (aflat în creștere) al funcționarilor cu studii superioare și pentru a stabili reguli corecte de promovare a acestora, o serie de previziuni detaliate au fost reglementate între 1873 (*Rang und Gehaltschemata*) și 1914 (*Dienstpragmatik*). Aceste documente specificau ipotezele educaționale, nivelul de cunoștințe, testele și principiile de promovare care trebuiau aplicate (Bruckmüller, 1985: 397). Proceduri de selecție asemănătoare, însă ceva mai laxe, au fost stabilite în jumătatea maghiară a Imperiului (János, 1982: 96).

În mod evident, regulile de acest fel nu puteau funcționa în cazul burgheziei mari și mici. Există totuși dovezi că atât negustorii, cât și capitaliștii importanți nu s-au considerat eliberați de o povară, ci, dimpotrivă, frustrați și neîmpliniți fiindcă nu se puteau legitima prin fidelitatea față de metodologia ascensiunii sociale, derivată din etosul instruirii. Comportamentul socio-cultural al acestei clase aflate în ascensiune poate fi în bună parte explicat prin dorința de a compensa — chiar de a exagera compensând — lipsurile pe care și le conștientizase. Educarea unor moștenitori creativi și geniali (McCagg, 1972) poate fi așadar înțeleasă ca un fel de legitimare compensatorie. În plan general, e greu să exagerezi supunerea aproape unanimă a clasei de mijloc din Europa Centrală (inclusiv Germania) față de sloganul „Besitz und Bildung" (proprietate și cultură) ori față de relaționarea componentei civile a cuvântului „Bürger" cu următoarele conotații ale acestuia: „Bildung", „Aufklärung", „Vernunft" (cultivare, luminare, rațiune; v. Brückmüller, 1985: 319–320, 342).

Patronajul burghez asupra artelor și obișnuințelor estetice îl imita îndeaproape pe acela exercitat de nobilimea cultivată. De-a lungul secolului al XVIII-lea, în Boemia și Austria patronajul aristocratic încurajase dezvoltarea creativității artistice, mai cu

seamă în cazul muzicii și arhitecturii, mai puțin în ce privește pictura și literatura. La Praga, patronajul de acest fel era practicat de mai multe „Hauskapellen" din înalta societate (Auersperg, Clauss-Gallas, Liechtenstein, Lobkowitz, Questenberg, Wrtby ș.a.; v. Bosl, ed., 1979: 570). În secolul al XIX-lea, această formă socio-culturală a fost imitată pe două căi diferite. În primul rând, prin apariția — cel puțin în marile centre urbane — a unor patroni ai artelor proveniți din pătura înstărită, care încercau să rivalizeze cu marea nobilime (v. Reissberger, în Zeman, ed.: 762, despre colecționarea operelor de artă). Saloanele Wittgenstein și Todesco erau celebre în Viena cu puțin înainte de 1900; Em. Gojdu și frații Hurmuzaki procedau în mod similar în România ș.a.m.d. A doua formă de imitație — mai modestă, dar mult mai răspândită — a fost apariția, peste tot în Europa Centrală, a asociațiilor culturale destinate lecturii și practicii muzicale, progresului cultural; cel mai adesea, muzica și cititul (teatrul chiar) aveau drept ambient mici grupuri familiale/de prieteni (Bosl, ed., 1979; Schamschula, în Zeman, ed., 1982: 120).

Arhitectura era, de asemenea, un domeniu preferat al burgheziei, potrivit convingerii acesteia că diferențele de clasă pot fi depășite prin mijloace cultural-epistemologice. Astfel că, în timp ce structura mentală de tip Biedermeier e, fără îndoială, implicată în constituirea etosului central-european, se poate demonstra că arhitectura și decorațiunile interioare Biedermeier (în particular) reprezintă încercarea burgheziei de a-și apropia tradiția istorică, într-un mod specific și operând o oarecare reducere la scară (Bosl, ed., 1979: 569). Oricât de departe s-ar situa, ca aspect exterior, impunătoarea Ringstrasse vieneză de specificul formulei Biedermeier, ea pare să fie consecința unor aspirații asemănătoare. În ambele cazuri, propunerile arhitecturii liberale erau deopotrivă sincretice și plurale: citadela creativității și a valorilor autentice era cucerită din interior (Schorske, 1981: 24–115). Ne putem aventura încă mai departe și să ne punem întrebarea dacă fenomenul descris de Arno Mayer ca „persistența vechiului regim" (Mayer, 1981) — spre exemplu, modul în care conținuturile capitaliste și burgheze își găsesc expresia în structuri

(feudale, monarhice, tradiționale) vechi de secole — ar putea fi privit într-o lumină diferită, mult mai favorabilă. Clasa de mijloc, aflată în ascensiune, adopta și asimila structurile tradiționale din pricină că acestea erau percepute, la modul general, drept materializări ale adevărului și frumosului. A le recicla în modernitate, stabilind o relație între aceste valori durabile și noile condiții sociale era un gest considerat esențial pentru binele comun.

Găsesc extrem de grăitor faptul că, într-o statistică oficială din 1815, nobilimea se situează, în ce privește patronajul artistic, pe primul loc, urmată de categoriile sociale „de mijloc", prima dintre acestea fiind cea a profesorilor și academicienilor, iar ultima, aceea a producătorilor de bunuri din economie (v. Bruckmüller, 1985). Rolul mediator pe care obiectivele culturale și intelectuale îl dobândesc în procesul de ascensiune socială e afirmat deschis în asemenea cazuri. Până și multdiscutatul rol al unui fenomen precum francmasoneria capătă un sens mai adânc, istoric vorbind, și o justificare culturală mai amplă, dacă îl plasăm în această serie de circumstanțe. Acest rol nu era înainte de toate unul politic (altfel spus: provocarea schimbărilor socio-istorice prin mijloace politice), ci mai degrabă unul de inițiere prin știință, de educare a elitei claselor de mijloc, presupunând deplasarea accentului dinspre nivelul mistic spre cel cognitiv. Într-un anumit sens, francmasoneria e un alt exemplu al „persistenței vechiului regim", al reușitei acestuia de a integra noile fenomene într-un context axiologic comun.

VI

Nu pot nega că o demonstrație similară ar fi ceva mai dificilă în cazul unor grupuri mai mari, cum sunt muncitorii din mediul urban și rural. Cu toate acestea, există o mulțime de dovezi — sociologice, precum și literare — indicând că etosul instruirii pătrunsese profund și în aceste straturi ale societății, chiar dacă

ceva mai difuz. Argumentul principal se referă la creșterea sensibilă a nivelului alfabetizării și al integrării în procesul de învățământ primar, secundar și profesional. La acest efort au colaborat, în egală măsură, forțe guvernamentale și private. În Viena și Klagenfurt, industriașii deschiseseră școli profesionale pentru orfani încă de la începutul anilor 1750 (v. Bruckmüller, 1985: 266). Instituțiile de tip „Hofbefreiung" (beneficiind de impozitare specială) pentru evrei și pentru toate felurile de meșteșugari se bazau, firește, pe interese economice, dar și pe recunoașterea competenței profesionale (*ibid.*, pp. 250–251). Mai mult decât atât, sub domnia lui Josef al II-lea a avut loc o reciclare sistematică — dureroasă, uneori — a clasei preoțești. Se estimează că un număr de 700-800 de mănăstiri au fost desființate între 1783 și 1787 în Austria, Ungaria și în alte părți ale Imperiului. Clericii au fost reorientați spre domenii de activitate practică: asistență socială și spirituală, învățământ, „luminarea maselor"; au apărut 3 200 de noi parohii (*ibid.*, pp. 325–326), iar fondurile frățiilor laice au fost transferate spre scopuri educaționale. Saltul brusc din domeniul școlarizării generale s-a datorat, într-o foarte mare măsură, acestui proces de secularizare și reorientare pragmatică a Bisericii. În Boemia, numărul școlilor sătești s-a dublat, de la 1 200 la 2 400, în anii 1780; deja în 1781, procentul școlarilor atinsese 42%. În estul Austriei, cifrele indicau, în aceeași perioadă, între 30% și 70%, dar erau mult mai mici în zona muntoasă din vest. Secularizarea școlilor iezuite a însemnat, de asemenea, un mod de instituționalizare a ierarhiei bazate pe merit și pe competiție (*ibid.*: 275, 322–323). Spre sfârșitul secolului al XIX-lea, analfabetismul era în curs de dispariție în multe zone ale Europei Centrale. În Austria estică, la 1857, mai puțin de 20% dintre tinerii recrutabili erau încă analfabeți. În 1900 analfabetismul scăzuse, la Viena, până la 2%, procent apropiat de acela înregistrat de Anglia și considerabil mai bun decât, să spunem, cel al Italiei sau al Portugaliei (Engelsing, 1973: 96–99). La 1838, procentajul copiilor care mergeau la școală atinsese 99% în Viena, mai mult decât în Berlinul aceleiași perioade (W. Bauer, în Zeman, ed., 1982: 382).

O dovadă printre multe altele o constituie *Budulea Taichii* (1880) de Ioan Slavici (autor român din Transilvania), povestire care prezintă la modul realist dialectica educației într-o lume de țărani: teamă, nesiguranță, ambiție, curaj. *Budulea Taichii* este povestea unui copil de țărani, muncitor și talentat, Mihai (sau Huțu) Budulea, care, datorită bunelor rezultate la învățătură, urcă pe scara socială și devine mai întâi învățător, apoi seminarist, funcționar bisericesc și arhivar, pregătindu-se să ajungă episcop; a pătrunde în elita României (a societății central-europene, de fapt) nu pare să fie un lucru peste puterile lui. Autorul descrie alienarea treptată a acestui tânăr atât de promițător. Huțu se răzgândește brusc și se întoarce în sat ca să ajungă, până la urmă, protopop (preot ortodox de rang superior, echivalentul unui monsenior din ierarhia catolică — *n.n.*) și să-și întemeieze o familie. Idealul uman al lui Slavici este intelectualul transilvănean (învățător, preot, notar), care, după ce pleacă să studieze la oraș, revine în satul natal și muncește pentru „luminarea" oamenilor. În timpul aventurii lui Budulea la oraș, familia sa și alți câțiva săteni dau glas periodic temerii că îl vor pierde (din punct de vedere lingvistic, etnic, social), dar nu dau niciodată dovadă de ostilitate sau de șovinism. Ei sunt cu toții de acord că principala modalitate de ascensiune socială este învățătura, dobândirea unor abilități intelectuale și a unui număr de cunoștințe. Valabilitatea acestui mecanism social și egalitatea implicită a șanselor sunt de la sine înțelese. Sub semnul întrebării e așezat doar tipul de progres (sau nivelul deziderabil al ascensiunii).

Un soi de imagine tardivă și nostalgic idealizată a acestui tip de etos al instruirii, sintetică și simplificată, dar cu atât mai convingătoare și clară, ne oferă Heimito von Doderer în romanul *Die Dämonen* (1956). Roman polifonic și complex, cu acțiunea plasată la 1920, în principal la Viena, *Die Dämonen* descrie, cu acuratețe și umor sardonic, tensiunile, anxietățile și caracterul meschin al societății central-europene de după primul război mondial, precum și modul în care toate acestea conduc, inevitabil, la violență, anarhie, revoluție și fascism. Una dintre figurile marcante ale romanului e tânărul muncitor Leonhard Kakabsa —

individualist ghidat de dragostea pentru cărți și de dorința de a învăța, bibliotecar la prințul Alfons Croix. Tânărul prinț — personaj de forță, deși de plan secund, întruchipare a celor mai înalte valori morale și intelectuale, adăugate originii nobile și averii — recunoaște fără întârziere în muncitorul Leonhard Kakabsa un spirit înrudit, un egal al său. Kakabsa se va îndrăgosti de Mary K., femeie cultivată, între două vârste, aparținând clasei de mijloc și care, dând dovadă de o nestrămutată voință, se reface în urma unui foarte grav accident de circulație. Se poate spune că romanul lui Doderer, început în anii '30, ne deslușește modul în care un etos se transformă retrospectiv în mit: datorită ascensiunii și egalizării sociale propuse de instruire.

Un ultim exemplu pentru difuzarea etosului instruirii în mase îl reprezintă modificarea habitudinilor de lectură și creșterea numărului de publicații.

Tirajele atinse de marile cotidiene vieneze la 1853 erau doar cu puțin mai mici decât cele ale ziarelor din Londra sau Berlin (Engelsing, 1973: 95; Pollak, 1984: 61, 73), fapt spectaculos dacă ne gândim la proveniența socială a publicului cititor. În 1873, „Neue Freie Presse" avea un număr semnificativ de abonați printre meșteșugari, soldați și servitori, dar și cititori din rândul burgheziei (Engelsing, 1973: 123). În jurul lui 1900, „numai la Budapesta apăreau 21 de cotidiane, având în medie 400 de pagini și un tiraj de 1 milion pe zi" (v. János, 1982, p. 102). În întreaga Ungarie habsburgică apăreau 150 de ziare în limba germană, 44 în română, 11 în slovacă, pe lângă majoritatea publicațiilor de limbă maghiară (*ibid.*).

Publicațiile erudite, cu caracter periodic, au început să apară în Boemia la 1770, în germană și latină (Bosl, ed., 1979: 554-555) și, puțin după aceea, în cehă. Tirajul manualelor școlare în jumătatea austriacă a Imperiului a atins, în 1863, 1,31 milioane (639 000 în limba germană). Toate aceste cifre sunt comparabile cu cele din Europa Occidentală, fenomen cu totul remarcabil, dată fiind slaba dezvoltare socio-economică și tehnologică a Europei Centrale și de Est.

Există, în sfera instruirii, alte două fenomene — oarecum mai specifice — legate de atracția pe care etosul central-european o exercită asupra maselor largi. Unul dintre ele este instituția așa-numitelor „cabinete de lectură" și a cluburilor de lectură (având și echivalent occidental)[3].

Cabinetele de lectură au apărut în Principatele Române la începutul secolului al XIX-lea. Respectivele cabinete erau bine dotate cu cărți străine și nu se poate spune că duceau lipsă de cititori. Dincolo de obișnuitele cluburi și asociații ale burgheziei, la Viena existau, din 1848, *Lesevereine* — unul al ucenicilor tipografi, numărând 2 800 de membri (Engelsing, 1973: 109). În Boemia, astfel de asociații ale muncitorilor erau de asemenea frecvente.

Cel de-al doilea fenomen îl reprezintă succesul calendarelor și al almanahurilor, fenomen specific secolului al XIX-lea, chiar dacă genul exista încă din secolul al XVIII-lea și continuă să existe în secolul al XX-lea. Almanahurile și calendarele ofereau cititorilor un amestec de stiluri (literar și științific), de elemente religioase și laice, de chestiuni practice și amuzament, răspunzând cu exactitate așteptărilor publicului larg. Cât privește audiența acestui gen de scrieri, Austria se dovedea superioară Prusiei. Astfel, în Prusia, la 1853, raportul era de un exemplar la 16 locuitori; în Austria, de la 1 la 8, aproape la fel ca în Franța (Engelsing, 1973, p. 1189).

În ultima parte a studiului de față mă voi referi pe scurt la implicațiile culturale ale fenomenelor amintite mai sus.

---

[3] Prima bibliotecă din Marea Britanie a fost fondată de Allen Ramsey la Edinburgh în 1725 (Altick, 1957: 59); „cluburile cărții" sau „societățile de lectură" au apărut cel târziu în prima parte a secolului al XIX-lea, ca niște „organizații mai mult sau mai puțin informale ale familiilor burgheze, pentru a facilita cumpărarea și schimbul cărților" (*ibid.*, p. 218). Au existat numeroase încercări de a fonda societăți rurale și „asociații ale lucrătorilor", biblioteci de împrumut și săli de lectură. Cu toate acestea, atât Thomas Carlyle (în 1840), cât și, în 1849, un comitet al Camerei Comunelor au declarat situația nesatisfăcătoare în ce privește accesul clasei muncitoare la cultură (*ibid.*, pp. 214–225).

VII

În ultimii zece ani, s-au făcut multe încercări de a defini trăsăturile „culturii central-europene" și de a descrie fizionomia acesteia. Timothy Garton Ash, György Konrád, Milan Kundera, François Feijtö, George Steiner sunt doar câțiva dintre aceia care s-au angajat în asemenea exerciții, urmând exemplul lui W. Johnston (1972) și Roger Bauer (1974). Pluralism, toleranță, organicism, situarea problematică între Est și Vest, iată câteva din trăsăturile definitorii propuse de cercetători — niște categorii analitice, fără doar și poate, utile, care nu contrazic nicidecum considerațiile din studiul de față. Într-o oarecare măsură, toate acestea se combină și se întrepătrund cu un etos atotcuprinzător, specific Europei Centrale și activ la fiecare nivel al societății. E aproape inutil să precizăm că nici un etos n-a obținut vreodată fidelitatea absolută a tuturor membrilor unei comunități, cu atât mai puțin unul atât de polimorf și de greu definibil precum etosul central-european. Nu susțin că în spațiul Europei Centrale mecanismele și caracteristicile socio-istorice ale Vestului european ar fi suspendate sau chiar negate. Conflicte de clasă au existat și aici, au existat de asemenea dilemele modernizării, marginalității, dependenței, precum și eforturile de a afirma o identitate etnic-națională. În ciuda acestui fapt, putem detecta, în Europa Centrală, fenomene și orientări precum „austroslavismul" și „boemianismul", în cazul cărora componenta culturală-intelectuală umbrește exprimarea etniei sau interesele naționale (v., spre exemplu, Bosl, ed., 1979: 560–562, 637). Prezența unei opțiuni ferme și conștiente în favoarea socializării demersului cognitiv (altfel spus: dobândirea și acumularea de cunoștințe; acceptarea unei ierarhii întemeiate pe instruire) trimitea la alte realități sociale și interacționa cu acestea, determinând modificarea lor. Ne-am abate prea mult de la cursul demonstrației dacă am investiga în detaliu fiecare dintre aceste intercondiționări. În schimb, îmi voi concentra atenția asupra unei serii de fenomene discursive care

precizează culoarea și structura specifice ale universului intelectual central-european.

Primul grup de fenomene implică mulțimea imaginilor care au mobilat imaginarul social al Europei Centrale. Printre acestea se numără: toposul idilic (v. Nemoianu, 1978), imaginile cumpătării, seninătății, echilibrului, armoniei și interacțiunii pașnice, organicității reduse la scară. Baza societală efectivă a acestui construct discursiv a fost mai importantă în mediile unde etosul instruirii își impusese ordinea. Imagini ale armoniei au fost propuse și de autorii dramatici ai secolului al XIX-lea, de la F. Raimund și J. Nestroy (v. Bauer, 1974), la J. Strauss și F. Lehar. Deosebit de puternice erau imaginile monarhilor binevoitori și paternaliști, benigni și inutili; restricțiile constituționale și dispariția absolutismului au făcut loc împăraților blânzi. Franz Josef I (1848–1916) reprezenta, pentru Europa Centrală, modelul monarhului exemplar, devenit legendă încă în timpul vieții. Franz Josef beneficiase de o educație excepțională, incluzând arta militară, astronomia, dreptul, filosofia, științele politice, dar și arta conversației, dansul, muzica și, mai presus de toate, studiul limbilor străine (franceza, ceha, maghiara, poloneza, italiana; v. Blend, 1987: 17–21 și 118–119). La acestea se adaugă o viață de muncă sistematică și conștiincioasă, impunerea propriei imagini ca o întruchipare a datoriei, cinstei și punctualității, a lui *Anständigkeit* (decență, caracter demn de încredere, comportament impecabil), toate împreună garantând rolul de arbitru pe care împăratul îl avea la diferitele niveluri ale vieții sociale (Reszler, în Molnár, Reszler, eds., 1989: 144–156).

Trecând mai departe, întâlnim un alt fenomen discursiv: imaginile pluralismului și organicismului combinate, la modul creativ, în modelul federalist, care a fost și rămâne de maximă importanță pentru spațiul central-european, fie ca realitate politică, fie ca aspirație ori, pur și simplu, ca proiecție utopică. Istoria încercărilor de re-structurare a zonei prin apelul la modelul federalist (respectând granițele etnice) — planuri elaborate, printre alții, de F. Palacký, K. Renner, A.C. Popovici, F. Naumann — e bine

cunoscută, iar în jurul ei s-au purtat numeroase discuții (v. Wierer, 1960; Nemoianu, în Molnár, Reszler, eds.: 311–41).

Unele dintre aceste proiecte se refereau exclusiv la Imperiul habsburgic; altele se refereau la întregul spațiu central-european, incluzând zonele periferice de dincolo de granițele politice ale momentului. În orice caz, nu trebuie să uităm că un „federalism" — ce-i drept, ceva mai vag — era inerent chiar proiectului imperial: o aglomerare de suveranități și autonomii suprapuse (Csáky, în Molnár, Reszler, eds., 1989: 19–29). Într-un sens mai larg, federalismul se leagă de etosul instruirii prin modul în care concepe relațiile dintre individ și comunitate sau raportul dintre interesele locale și cele generale. Orice federalism vizează armonizarea identităților particulare sub cupola unui interes general. Aproape în același fel, etosul instruirii încearcă să asigure afirmarea persoanei individuale într-un cadru comunitar și în interiorul unor structuri prestabilite. Această paralelă structurală avea să ducă la potențarea reciprocă a ideii federale și a etosului instruirii. Datorită importanței sale, literatura didactică reprezintă cel de-al treilea pol discursiv la care mă voi referi. Spațiul central-european e îmbibat de didacticism — în fond, tot o tendință socială de factură Biedermeier; aici toată lumea se simțea mereu datoare să-i învețe pe ceilalți, să-i „lumineze", să-i „trezească" punându-le sub ochi cât mai multe informații. Că este așa o dovedește, printre altele, succesul literaturii de popularizare (calendare, almanahuri etc.) despre care am vorbit înainte. Un alt gen extrem de frecvent a fost romanul de călătorie (vezi Nast, în Zeman, ed., 1982: 719–732 sau Schmidt, în *ibid.*, pp. 668–669, pentru a da numai câteva referințe din enormul volum de cercetări asupra subiectului), care, fără a fi până la capăt un gen didactic, îl iniția pe cititor în geografie, îi lărgea orizontul, îl extrăgea din localism și îl elibera de constrângerile biologiei.

De fapt, se poate spune că romanele istorice au acționat într-un mod similar, lărgind orizontul de referință al cititorului și generând contexte informaționale pentru timpul prezent. Opera lui Walter Scott a fost, firește, bine receptată în Occident, dar în Europa Centrală și de Est (incluzând Germania și Rusia) influența

ei a fost mult mai mare, mergând până la impunerea romanului istoric ca modalitate de exprimare a identității etnice. Genul istoric — ficțional sau factual — a putut astfel deveni un vehicul al afirmării naționale, al edificării prezentului și viitorului, fiind, în același timp, un instrument didactic care îmbina plăcerea cu pragmatismul.

La drept vorbind, căutarea tenace a amestecului de plăcut și de util era caracteristică pentru Europa Centrală. Unul dintre cazurile rareori menționate este acela al tablourilor vivante, care, din saloanele vieneze până în liceele din sud-estul României, au cunoscut o foarte mare popularitate. Tablourile vivante erau încercări de a da viață scenelor istorice, de cele mai multe ori imitând tablouri celebre. Cum intriga sau acțiunea lipseau cu desăvârșire, aceste *tableaux vivants* însemnau mai puțin decât niște piese istorice propriu-zise; ele erau totuși mult mai mult decât un simplu bal mascat: nici amatoristice, nici capricioase, le țineau în frâu fidelitatea față de modelul ales și intenția reproducerii meticuloase. Instruirea se dovedea mai importantă decât amuzamentul. Asemenea tablouri vivante se realizau prin grija nobililor, a cetățenilor bogați și, pe alocuri, chiar a unor agenții guvernamentale (v. Reissberger, în Zeman, ed., 1982: 748–749 și 759).

Acest gen de activitate, despre care se poate spune că era doar o ciudățenie — chiar dacă una simptomatică —, se încadra într-un context în care cultivarea esteticului (și, îndrăznesc să spun, estetismul însuși) era(u) înțeleasă (înțelese) ca un fel de scurtătură spre înțelepciune. Câțiva romantici timpurii (de pildă Novalis sau Jean Paul) schițaseră deja această idee, iar sugestia că arta ar fi decisivă pentru epistemologie a rămas valabilă în Europa Centrală cel puțin până la sfârșitul secolului al XIX-lea. (Succesul enorm al picturilor lui Hans Makart, cu amestecul lor de elemente istorice, alegorice și fantastice, vorbește despre aceeași configurație estetică/epistemologică; vezi, spre exemplu, Pollak, 1984.) Această „cunoaștere estetică" era, într-un anume sens, credința arhaică (magică) în capacitatea omului de a adopta diverse modele comportamentale care să asigure rezonanța dintre ritualul cunoașterii și ritmurile universului. O anumită propensiune spre

reflectarea universului și interiorizarea ritmurilor lumii — se credea — poate fi oricând indusă prin educație, poate deveni parte a experienței umane. Wordsworth, Coleridge și Newman ar fi spus același lucru; cu toate acestea, nimeni n-a jucat mai bine acest joc decât Adalbert Stifter în *Nachsommer* (1857).

Stifter a ales un gen literar deja impus, la acea dată, în Europa Centrală: *Bildungsromanul*, o lungă narațiune trasând evoluția unui tânăr spre vârsta adultă. Personajele lui Adalbert Stifter nu sunt descrise cu prea mare subtilitate, și aceasta deoarece accentul cade pe chiar procesul cunoașterii, pe evoluția eroului, nu pe eroul însuși. Mulți critici au vorbit despre natura utopică și nostalgică a „vieții ca muzeu" din *Rosenhaus* al lui Freiherr von Risach (Schorske, 1981: 288–300). Alți exegeți arătau că modelele reale ale personajelor lui Risach (Bauamgartner) merg de la fiul de țăran la înaltul funcționar imperial. Dincolo de toate acestea, în contextul studiului de față, cea mai importantă trăsătură a unui roman este tranziția cognitivă, logică și lipsită de violență, de la știința naturală, la un nivel mai înalt de armonie și confort, la „cultura sufletului" („Seelische Kultur", în Zeman, ed., 1982: 301-302). Interesul și studiile lui Heinrich Drendorf s-au deplasat gradual de la botanică și geologie spre tâmplărie și grădinărit, apoi spre psihologie. Se profilează, așadar, un cadru educațional — deopotrivă conservator și liberal — al ecologiei spirituale. Ceea ce propune Adalbert Stifter este un etos al muncii și al progresului; în fond, instruirea devine vehicul al frumosului, iar idealurile luministe conduc spre armonie și perfecțiune.

VIII

Concluziile acestui studiu vor fi scurte. În urma unei recapitulări a faptelor, nu încape nici o îndoială că etosul instruirii a triumfat în Europa Centrală și de Est. Fiecare dintre trăsăturile sale — fie realități sociale, fie principii intelectuale — pot fi găsite,

în aceeași perioadă ori ceva mai târziu, în alte părți ale Europei, dar nu numai. Peste tot în lume, o puternică aplecare spre acumularea de cunoștințe s-a făcut simțită în ultimele două sute de ani, motivând acțiunile individuale și sociale. În mod cu totul straniu, majoritatea explicațiilor istorice ale epocii moderne subestimează importanța acestui fenomen. Se intenționează aducerea în prim-plan a componentei epistemologice, referitor la o anumită zonă a lumii, ca dovadă că aceasta funcționează peste tot. Același lucru e valabil cu privire la (aproape) toate celelalte trăsături enumerate în acest articol: preponderența esteticului, ascensiunea socială, reciclarea aristocrației, legitimarea claselor de mijloc, eradicarea analfabetismului ș.a.m.d. Unele dintre aceste caracteristici pot fi descoperite, de asemenea, în estul sau în vestul Europei (Franța, de exemplu), ca și în India sau în alte părți ale lumii, uneori apărând chiar mai evidente decât în spațiul central-european. Ceea ce contează însă e modul în care aceste trăsături se combină, *figura* astfel rezultată. În Europa Centrală, această *figură* s-a constituit fără întârziere — colegiile politehnice au apărut la Praga (1806) și la Viena (1815) mai devreme decât în Germania (1852) și doar ceva mai târziu decât în Franța (1794), iar în ce privește „emanciparea țărănimii și renunțarea la vechile obiceiuri", Imperiul a precedat Franța și Germania (Gross, în Komlos, ed., 1983: 4) —, iar locuitorii Europei Centrale au adoptat noul etos, în ciuda relativei înapoieri socio-economice și tehnologice a zonei. Acest fapt a adăugat spațiului central-european un număr de trăsături specifice, printre care, cred eu, o anumită atenuare a conflictelor de clasă. Dar ne aflăm noi oare în postura de a evalua aceste particularități? Putem să le cântărim, retrospectiv, importanța. Astfel de întreprinderi duc întotdeauna la rezultate discutabile. Multe dintre calitățile pentru care Europa Centrală merită să fie iubită — tihna și decența, legalitatea și respectul față de inteligență, printre altele — sunt, și acest lucru poate fi demonstrat, legate de etosul instruirii. Tot etosul instruirii este însă acela care a generat (parțial sau în întregime) multe din caracteristicile ceva mai descurajante ale spațiului central-european, resimțite ca tot atâtea handicapuri istorice: încetinirea

modernizării, excesele nostalgiei, deficiențele raportării la realitate, viciul cronic al diferitelor forme de populism retrograd. Comportamentul politic al claselor sociale rezultate din procesul instruirii era departe de a fi ireproșabil și orice idealizare ar fi cu totul nejustificată. Acest mod de a acționa a lăsat în urma lui o moștenire ambiguă. În timpul primului război mondial, etosul central-european s-a erodat puternic. E puțin probabil ca, în anii '20 și '30 ai secolului nostru, *Kulturbürgertum* să mai fi jucat vreun rol în Europa Centrală (sau în Germania). Naționalismele, fascismul și, deasupra tuturor „-ismelor", lungile decenii de opresiune marxist-leninistă au distrus eficacitatea etosului instruirii ca factor social real. Cu toate acestea, rolul său istoric nu poate fi neglijat. Nu etosul însuși, ci modul în care acesta a modelat memoria colectivă și structura actuală a zonei rămâne o realitate indiscutabilă și plină de forță.

În același timp, e absolut necesar să accentuăm relevanța etosului instruirii în lumea de azi. Etosul instruirii a avut o influență directă asupra societății americane, prin intermediul emigranților central-europeni (în primul rând evrei). Privind instruirea ca pe o modalitate de ascensiune socială, mulți dintre aceștia au promovat o atitudine reverențioasă față de cultură și de știință. Într-un plan mai general, e important, cred eu, să recunoaștem cristalizarea unei direcții epistemologice generale într-un etos local. La sfârșitul secolului al XX-lea, definițiile umanului fac din ce în ce mai des referire la cantitatea de informație pe care indivizii sau societățile o dețin. E greu de precizat, și nici nu importă prea mult, dacă aceste definiții pot conduce la concluzii valide. Va fi suficient să spunem că ele pun în evidență câteva trăsături fundamentale ale lumii contemporane. Iată de ce istoria noastră recentă, implicit etosul instruirii, trebuie să ne intereseze și de acum încolo în cel mai înalt grad[4].

În românește de Daciana Banciu

[4] Autorul mulțumește profesorilor Milan Dimic (Alberta) și Andrew János (California) pentru valoroasele îndrumări bibliografice.

BIBLIOGRAFIE:

Altick, Richard, *The English Common Reader: A Social History of the Reading Public 1800–1900*, Chicago, University of Chicago Press, 1957.

Bauer, Roger, *Die Welt als Reich Gottes: Grundlagen und Wandlungen einer österreichischen Lebensform*, München, Europa, 1974.

Berger, Peter, *The Capitalist Revolution*, New York, Basic, 1986.

Bled, Jean-Paul, *François-Joseph*, Paris, Fayard, 1987.

Bocșan, Nicolae, *Contribuții la istoria iluminismului românesc*, Timișoara, Facla, 1986.

Bosl, Karl, editor, *Handbuch des Geschichte der böhmischen Länder*, 4 volume, Stuttgart, Hiersemann, 1979.

Bruckmüller, Ernst, *Sozialgeschichte Östereichs*, München, Herold, 1985.

Cohen, Gary, *The Politics of Ethnic Survival: Germans in Prague 1861–1914*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

Csáky, Moritz, *Von der Aufklärung zum Liberalismus: Studien zum Frühliberalismus*, Viena, Verlag der Österreichischen Akademie, 1981.

Dahrendorf, Ralf, *Society and Democracy in Germany*, New York, Doubleday, 1967.

Doderer, Heimito von, *Die Dämonen*, München, Biederstein, 1956.

Don, Jehuda, Karády, Victor, ed., *A Social and Economic History of Central European Jewry*, New Brunswick, Transaction, 1990.

Durkheim, Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912.

Engelsing, Rolf, *Analphabetentum und Lektüre: Zur Sozialgeschichte deg Lesens in Deutschland zwischen feudaler und industrieller Gesellschaft*, Stuttgart, Metzler, 1973.

Furnham, Adrian, *The Protestant Work Ethic: The Psychology of Work-related Beliefs and Behaviours*, Londra, Routledge, 1990.

Girard, René, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972.

Gollwitzer, Heintz, *Die Standesherren: Die politische und gesellschaftliche Stellung der Mediatisierten 1815–1918*, Göttingen, Vandenhoeck, 1958.

János, Andrew C., *The Politics of Backwardness in Hungary 1825–1945*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

Johnston, William M., *The Austrian Mind: An Intellectual and Social History, 1848–1938*, Berkeley, University of California Press, 1972.

Jowitt, Kenneth, editor, *Social Change in Romania 1860-1940: A Debate on Development in a European Nation*, Berkeley, Institute of International Studies, 1987.

Kann, Robert, *A Study in Austrian Intellectual History: From Late Baroque to Romanticism*, New York, Praeger, 1960.

Komlos, John, editor, *Economic Development in the Habsburg Monarchy in the Nineteenth Century*, Boulder, CO: East European Monographs, 1983.

Korbel, Joseph, *Twenty-Century's Czechoslovakia: The Meanings of Its History*, New York, Columbia University Press, 1977.

Matei, Pamfil, *Astra, Asociațiunea Transilvană pentru Literatură Română și Cultura Poporului Român 1861–1950*, Cluj, Dacia, 1986.

Mayer, Arno, *The Persistence of the Old Regime*, New York, Pantheon, 1981.

McCagg, William O., *Jewish Nobles and Geniuses in Modern Hungary*, Boulder, CO: East European Monographs, 1972.

Milisavats, Zhivan, *Matica srpska y Vukova reforma*, Belgrad, Matica srpska, 1988.

Molnár, Miklós, Reszler, Andre, ed., *La Génie de l'Autriche-Hongrie: état, societé, culture,* Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

Naipaul, V.S., *India: A Million Mutinies Now*, Londra, Heinemann, 1990.

Nemoianu, Virgil, *Micro-Harmony: The Growth and Uses of the Idyllic Model in Literature*, Berna, Lang, 1978.

Nemoianu, Virgil, *The Taming of Romanticism: European Literature and the Age of Biedermeier*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

Oxaal, Ivar, Pollak, Michael, Botz, Gerhardt, ed., *Jews, Antisemitism and Culture*, Londra, Routledge, 1987.

Pollak, Michael, *Vienne 1900. Une identité blessée*, Paris, Gallimard, 1984.

Rostow, Walt, W., *The Stages of Economic Growth,* Cambridge, Cambrigde University Press, 1983.

Rothenberg, Gunther E., *The Army of Franz Joseph*, West Lafayette, IN: Purdue University Press, 1983.

Rozenblit, Marsha, *The Jews of Vienna 1867–1914*, Albany, State University of New York Press, 1981.

Schorske, Carl, *Fin-de-siècle Vienna: Politics and Culture*, New York, Vintage, 1981.
Siegert, Heinrich, *Der Adel in Östereich*, Viena, Kremayr, 1971.
Slavici, Ioan, *Novele*, 2 volume, București, Socec, 1892.
Steiner, Adalbert, *Nachsommer*, München, DTV, 1977 (1857).
Wierer, Rudolf, Der *Föderalismus im Donaraum*, Graz, Böhlau, 1960.
Zeman, Herbert, ed., *Die österreichische Literatur. Ihr Profil im 19. Jahrhundert (1830–1880)*, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

V
O CULTURĂ LIBERALĂ

MIHAI ȘORA ȘI TRADIȚIILE FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

Contribuțiile românești la istoria filosofiei nu formează un sistem ordonat și continuu, nici nu sunt indispensabile cercetătorului serios al celor mai importante reflecții și căutări ale adevărului din istoria omenirii. Interesul lor real e unul istoric și, în lumina civilizației globalizate a secolului al XX-lea, unul de geografie umană. O comunitate națională plasată la marginile culturii occidentale, aparținându-i, dar nu tocmai capabilă să-și sincronizeze dezvoltarea socio-economică sau intelectuală cu cea a Occidentului, refuzând în același timp să se acomodeze la moduri de existență și gândire non-occidentale — acestea erau circumstanțele care invitau la descoperirea unor discursuri filosofice în care câteva dileme și concepte occidentale esențiale puteau fi nuanțate. Orientarea filosofică românească a fost și a rămas în mare măsură occidentală, dar pot fi recunoscute în ea și influențe bizantine și ruse (sau sovietice). Și mai puternic era sentimentul că experiența zonei carpato-danubiene îi abilita pe membrii intelectuali ai acestei comunități să vorbească nu numai în numele valorilor unui Occident în continuu progres, ci și în numele unei umanități care era pre-occidentală sau chiar pre-creștină, o umanitate care încă nu înaintase de la o „cultură a rușinii" la o „cultură a vinei" (în termenii lui E.R. Dodds), și o umanitate ale cărei modalități de comportament și gândire erau mai „naturale", și încă răspândite în lume pe mari suprafețe. La început inconștient, dar (cel puțin începând cu anii 1930 și 1940) adesea conștient, filosofii români s-au reprezentat ca punți

peste prăpastia dintre comportamentul intelectual occidental și cel non-occidental, ca mediatori între cele două lumi. Intenții similare pot fi desigur detectate la alți practicieni ai filosofiei din Asia, America de Sud sau Europa de Est. Totuși, filosofia românească poate fi pe drept considerată ca exemplară în efortul ei intens de a transpune valori și concepte occidentale într-un limbaj inteligibil și acceptabil pentru cititori non-occidentali și tradiționali, de a reabilita în același timp credințe și comportamente arhaice și tradiționale, sau de a le face acceptabile pentru publicul modern și occidental. Acesta a fost un valoros efort de comunicare, care rămâne de mare interes pentru comunitatea intelectuală contemporană — care este uneori intrigată sau descurajată când încearcă să descopere cele mai bune căi și mijloace pentru un limbaj comun și universal la sfârșitul secolului al XX-lea. Chiar și un examen rapid al filosofiei românești poate fi util în această privință. Voi prezenta mai întâi câteva exemple timpurii (secolele XVII–XIX) de asemenea eforturi de comunicare, conectare și analiză distinctivă întreprinse de filosofi români; în continuare, voi enumera trăsăturile principale ale unei școli românești moderne de filosofie, așa cum s-a conturat ea după 1930. În sfârșit, voi examina mai detaliat scrierile lui Mihai Șora, nu numai fiindcă el pare cel mai semnificativ filosof român în viață, ci și pentru că el este tipic pentru interogațiile filosofilor români, modifică în moduri originale și lucide temele tradiției autohtone și, în fond, oferă acestei tradiții un fel de coerență retrospectivă.

I

De-a lungul secolelor al XVII-lea, al XVIII-lea și al XIX-lea abundă încercările de a găsi un teren comun pentru valorile metafizice orientale și occidentale, ca și încercările de a păstra și reînvia tradiții intelectuale aparent depășite. Astfel, în secolul al XVII-lea, la Iași, a înflorit o școală aristotelică de oarecare

distincție, centrată pe studiul scrierilor lui Theophilos Koridaleos (1570–1646), care a încercat să combine prezervarea aristotelismului originar (care începea să dispară din filosofia europeană) cu forme moderne de gândire.

Un alt exemplu poate fi găsit la sfârșitul secolului al XVIII-lea la Blaj, capitala ecleziastică a românilor greco-catolici din Transilvania, unde catolicismul tradițional era combinat cu filosofia (wolfiană) a Luminilor și cu o renaștere romantică a mândriei naționale.

Un exemplu și mai evident este oferit de opera lui Dimitrie Cantemir (1673-1723), care și-a petrecut o bună parte din viață la Constantinopol și Moscova, și în ale cărui numeroase lucrări se pot găsi filoane de raționalism leibnizian și de filosofare bizantină, dar și un efort original de a înțelege și explica lumea culturală islamic-otomană.

Modelele occidentale de educație instituțională și scriitură au fost adoptate într-o manieră generală și sistematică în Principate doar pe la mijlocul secolului al XIX-lea. Este interesant de observat că, deși s-au depus mari eforturi de a urmări linia raționalismului prevalent în Europa de Vest la acea dată, un număr de particularități și accente deplasate arată că încercarea de a integra diferențe ca acelea dintre tradiție și modernitate, sau abordări iraționale și raționale ale realității nu a fost deloc abandonată. Astfel, Vasile Conta (1845–1882), deși era un evoluționist care adoptase limbajul filosofic al lui Comte și Spencer, a imaginat o originală „lege a ondulației universale". Aceasta era un sistem de structuri *corsi e ricorsi* comune lumilor fizică, biologică și socială, care era, de fapt, o versiune semnificativ modificată a modelului dialectic, într-o manieră mai blândă, mai organică, mai puțin conflictuală și mai nuanțată. Se poate spune că încercarea lui Conta de a lua un important corpus de gândire occidental și de a-l califica sau adapta în moduri potrivite cu o mișcare de societate sau idei mai tradițională (sau chiar conservatoare), idealistă și localistă, a fost repetată de mulți

filosofi români de la finele secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea[1].

Merită, de asemenea, observat că în viața intelectuală românească de după 1848 criticii literari au jucat un rol excepțional de important. În fiecare generație apăreau unu-doi critici care dobândeau un prestigiu imens și ale căror directive privind orientările literare erau considerate de mulți judecăți asupra opțiunilor valorice ale societății și chiar comentarii de autoritate asupra ritmurilor și modelelor dezvoltării sale[2]. Discursul criticii literare subsuma adesea dezbaterea socială, căutările filosofice, judecățile de valoare și chiar opțiuni politice (în subtext). Aceasta fiindcă în interiorul culturii române valorile estetice au păstrat un rang și un prestigiu superioare valorilor politice sau etice.

[1] Mă voi mărgini aici la a menționa câteva exemple proeminente. C. Rădulescu-Motru (1868–1957) a fost influențat de Wundt, Bergson și filosofia neokantiană, dar propria sa filosofie, pe care a numit-o „personalism energetic", pare să aibă ca țel ultim o acomodare a individualismului cu valorile tradiționale ale comunităților rurale. P.P. Negulescu (1872–1951), Tudor Vianu (1897–1964) și D.D. Roșca (1895–1981) au fost raționaliști și neokantieni care totuși s-au străduit să găsească un loc pentru irațional sau tragic sau pentru funcția empatiei sau inefabilului în interiorul sistemelor lor. Este interesant de notat că marxismul și materialismul au avut o influență redusă în viața intelectuală românească, și că, chiar după cel de-al doilea război mondial, sub control comunist, puține lucrări creatoare sau originale în cheie marxist-materialistă sunt de reținut. L. Pătrășcanu (1900-1954) a încercat să pună bazele teoretice ale unei variante naționale de comunism, dar a fost repede închis și executat de tovarășii săi.

[2] Conservatorul Titu Maiorescu (1840–1917), naționalistul Nicolae Iorga (1871–1940), socialistul C. Dobrogeanu-Gherea (1855–1950) și liberalul Eugen Lovinescu (1881-1943) sunt bune exemple de asemenea mentori. Se poate spune că rolul de mentor al criticii literare a continuat chiar și după cel de-al doilea război mondial, poate într-un mod mai subtil, dar și mai intens, date fiind constrângerile impuse exprimării publice de un sistem totalitar. Pentru o discuție mai detaliată a acestui fenomen, vezi articolele mele „Recent Romanian Criticism: Subjectivity as Social Response", *World Literature Today* (Autumn 1977): 560–563, și „Nicolae Manolescu la 50 de ani", *Agora* 2 (1989).

O societate profund divizată între fidelitatea instinctivă față de tipare existențiale arhaice și status pe de o parte, și impulsuri raționaliste, contractuale și modernizatoare pe de altă parte, putea accepta că discursul estetic oferea un teren neutru acceptabil. Critica literară era destul de logică și destul de individualizată pentru a satisface o parte, și totuși (prin însăși natura sa) era implicată în armonii organice și tradiții ale frumosului astfel încât să satisfacă o altă parte a nevoilor comunității.

Această particularitate a jucat un rol de primă mână în constituirea unei școli românești de filosofie. O a doua trăsătură, de importanță egală sau chiar mai mare, a fost rolul special pe care neoplatonismul l-a jucat și încă îl mai joacă în cultura și viața intelectuală românească. Pe de o parte, neoplatonismul patristic, venind pe canale bizantine, era cel care penetra întreaga atmosferă culturală a Principatelor până în secolul al XVIII-lea, fiind fundalul de referință al filosofării emergente în mai multe tipuri de texte, dar mai cu seamă în diverse scrieri religioase ortodoxe. Pe de altă parte, formele occidentale de neoplatonism (cele cultivate îndeosebi de poeții Renașterii și de romantici) au fost primite entuziast la începutul secolului al XIX-lea. S-ar putea spune că, în fond, modernizarea vieții publice românești și accesul său deplin la status european și suveranitate au fost însoțite de o opțiune pentru conotații estetice și mistico-raționale, care era în ultimă analiză de sorginte neoplatonică. Nu e de mirare așadar că acest tip special de tradiție filosofică poate fi descoperit în însăși textura celor mai multe discursuri intelectuale din România.

II

În anii 1930 și 1940, un număr de filosofi români proeminenți și-au scris cele mai importante opere sau și-au dezvoltat ideile (chiar atunci când acestea au văzut lumina tiparului ceva mai târziu). Deși ei nu erau organizați ca grup și diferau ca surse și

perspective, acești filosofi, dintre care cei mai importanți erau Lucian Blaga (1895–1961), Mircea Florian (1888–1960) și Constantin Noica (1909–1987), dețineau un set de trăsături și interogații destul de coerent. Se poate spune că acești autori reprezintă cea mai originală contribuție românească la filosofia pură. Lectura scrierilor lor ne ajută și să evidențiem retrospectiv dezvoltarea gândirii românești din ultimul secol. Alți autori care pot fi considerați ca afiliați școlii românești au lucrat mai ales în Occident. Printre ei, scepticul pesimist Emil Cioran (1911–1995); Mircea Eliade (1907–1986), filosoful religiilor; și filosoful științei, Stéphane Lupasco (1908–1988), care a încercat să descopere structuri comune pentru realități matematice, spirituale și biologice[3]. Cu aceleași interogații generale și linii de investigație erau asociați Mircea Vulcănescu (1904–1952) și incandescentul și controversatul Nae Ionescu (1890–1940), care i-a influențat pe mulți dintre cei menționați mai sus[4]. Câteva teme sau dileme-cheie

[3] Acești autori și-au petrecut tinerețea în patrie, dar au scris o mică parte a operei lor în România. Toate lucrările lor esențiale au fost publicate în Franța și au fost în mare măsură integrate în acea cultură. Totuși, nu e greu să se releve un număr de trăsături comune cu „școala românească de filosofie". Lucrări tipice sunt: S. Lupasco, *Les trois matières* (Paris, Julliard, 1960) și *L'énergie et la matière vivante* (Paris, Julliard, 1962); E. Cioran, *La chute dans le temps* (Paris, Gallimard, 1964) și *La tentation d'exister* (Paris, Gallimard, 1956); M. Eliade, *Le sacré et le profane* (Paris, Gallimard, 1956) și *Aspects du mythe* (Paris, Gallimard, 1963).

Poate nu e întâmplător că filosofii occidentali recenți și mai tineri care s-au născut și și-au petrecut tinerețea în România evidențiază o legătură similară cu problematica și modurile de abordare ale „școlii românești de filosofie". Exemple principale sunt întemeierea unei imagini flexibil estetice a lumii, cu mijloacele filosofiei analitice, de către Thomas Pavel, *Fictional Worlds* (Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1987), și filosofia culturii ca joc și putere la Mihai Spăriosu, *Dionysus Reborn* (Ithaca, Cornell University Press, 1989). Pavel (n. 1941) a fost un apropiat al lui Șora, în timp ce teoriile lui Spăriosu (n. 1945) prezintă anumite similitudini cu acelea ale lui Liiceanu (vezi nota 10).

[4] În special pe Eliade, Vulcănescu, Noica și, într-o mai mică măsură, Cioran. Aceștia, împreună cu alții din generații diferite, au intrat sub

pot fi considerate tipice pentru acești filosofi, deși fără pretenția de a oferi o imagine exhaustivă.

Prima și cea mai ambițioasă dintre acestea este o încercare de a redefini conștiința sau de a-i revizui identitatea filosofică obișnuită. Mai mulți filosofi români au exprimat dubii și neliniște în legătură cu îngrădirea și diminuarea subiectivității prin concepte raționaliste și directive empirice asemenea celor practicate în viața intelectuală occidentală cel puțin în ultimele două secole, dar chiar, într-un fel, încă din perioada scolastică. Este important de remarcat că acestor moduri occidentale postcarteziene și postbaconiene de activitate intelectuală nu li s-a negat nici o clipă paternitatea unui extraordinar val civilizațional — progres tehnologic, bunăstare socială, speranțe de pace și justiție necunoscute înainte — toate recunoscute ca bunuri ce nu pot fi respinse ori ignorate. Totuși, golirea de interioritate și reducerea potențialităților umane (imaginative și spirituale, ba chiar și în sferele diversivității și libertății) erau socotite un preț excesiv de ridicat pentru realizările Occidentului. De aceea, mulți filosofi români s-au străduit să descopere modalități epistemologice alternative, care să scape jocului simplu, dualist, binar, al afirmației și negației, al identității și diferenței, printr-o epistemologie a pluralității, sau ca alternativă, printr-o filosofie descentralizată a culturii. Cel mai susținut și mai sistematic efort de acest fel i se datorează lui Lucian Blaga, care a elaborat o filosofie post-spengleriană a culturii, în care accentua limitele stricte ale eurocentrismului și îl lărgea pe acesta cu o stilistică a religiei și structurilor religioase concepută în linii mari. (În mod asemănător, filosofia religiei a lui Mircea Eliade poate fi văzută ca o tentativă

---

fascinația cursurilor lui Nae Ionescu. Gânditor minor, dar cu vioiciune socratică, Nae Ionescu susținea un fel de existențialism vitalist (un iraționalism care nu era străin conceptelor împrumutate din creștinismul ortodox), predicând superioritatea charismei orale asupra comunicării filosofice scrise, s-a angajat în jurnalismul politic și a sfârșit ca susținător al Gărzii de Fier. Cursurile sale universitare au fost copiate și publicate de către studenții săi: *Istoria logicii* (1940) și *Metafizica* (1941).

de a valida moduri autohtone de gândire și comportament pre-raționale prin referința la vastele similitudini de comportament și viziune a lumii în familia umană în general.) Blaga a mers mai departe. El a schițat o epistemologie în care dogma, intuiția sau discursul metaforic pot fi considerate echivalente sau substitute ale raționalismului logic. Premisa sa era că Ființa este astfel structurată încât nu poate accepta copierea sa cognitivă exhaustivă obținută prin eforturi umane raționale și trebuie să fie defensivă și ostilă față de asemenea eforturi; prin urmare, abordările „negative" ar putea fi o cale mai promițătoare de a aprehenda Ființa decât empirismul rațional „paradisiac". Asemănător, Constantin Noica a criticat adesea „maladiile" discursului intelectiv occidental, opunându-i sinteza sa originală de poziții existențialiste și neoplatonice[5].

În mod evident, întreaga încercare de a reformula înțelegerea de către noi a conștiinței și opțiunile noastre epistemologice se sprijinea pe decizii anterioare, cum ar fi un echilibru revăzut între raționalitate și irațional, mister, absență și tăcere. (În scrierile lui Blaga și Noica, aceste conexiuni și revizuiri sunt susținute elocvent.) Se sprijină, de asemenea — deși mai puțin clar —, pe o anumită valorizare pozitivă a armoniei și integralității, tipul de poziție filosofică mai puțin frecvent în filosofia occidentală după epoca idealismului romantic. Oricât de demodată ar părea o asemenea căutare, ea oferă scrierilor filosofilor români o anumită picanterie, tocmai fiindcă se opune multora din celelalte

[5] Principalele lucrări relevante sunt Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii* (1931–1934; București, Editura Fundațiilor Regale, 1943); *Trilogia culturii* (1937; București, Fundația Regală, 1946); *Trilogia valorilor* (1939–1942; București, Fundația Regală, 1947). Pentru comentarii, cf. Virgil Nemoianu, *A Theory of the Secondary*, cap. 9 (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1989). Pentru Constantin Noica, vezi mai ales *Sentimentul românesc al ființei* (București, Editura Eminescu, 1978); *Spiritul românesc în cumpătul vremii* (București, Editura Eminescu, 1978); *Devenirea întru ființă* (București, Editura Științifică, 1981).

scopuri ale lor, generând astfel vârtejuri contraintenționale și deconstrucții interne care nu sunt lipsite de interes.

Într-adevăr, dacă opțiunea pentru soluții armonioase și o convingere privind natura în ultimă instanță frumoasă a realității (adesea însoțită de proclamarea fățișă a relevanței estetice pentru epistemologie și etică) sunt destul de caracteristice pentru filosofia românească, apoi căutarea unei epistemologii a particularului, contingentului și eterogenului este cel puțin la fel de proeminentă. Ultimele lucrări ale lui Noica subliniază că atât logica clasică, cât și cea modernă, se bazează pe subordonare și ierarhie, când de fapt adecvarea la realitate ar reclama o logică bazată pe conexiune, negociere și fluiditate. La fel, în ontologie, nominalismul — potrivit lui Noica — trebuie să sfârșească în simplu nivelism statistic, în timp ce schițele occidentale ale universului ar părea descinse din Parmenide, fiind prin urmare statice și închise. Individualul și particularul s-ar cuveni așadar să fie preferate ca fundament al modelelor ontologice, iar conceptele să fie considerate mai bine ca niște configurații noetice deschise modificărilor prin noi determinanți. Nu numai Noica, dar și mai tinerii Mihai Șora și Titus Mocanu au accentuat adesea caracterul vag și aproximativ al modelelor filosofice și nevoia controlului lor de către particular și contingent.

Poate că și mai important decât aceste trăsături a fost efortul tenace de a elabora un statut ontologic pentru lucruri cum ar fi tranzitionalul, nuanța, distincția, imperfecția. La Mircea Vulcănescu și Constantin Noica, acest efort a luat forma câtorva analize lingvistice cu adevărat strălucite[6]. Examenul amănunțit al particularităților gramaticale ale sistemului verbal al limbii române (modurile și timpurile) i-a condus la concluzii epistemologice și filosofice privind relațiile umane alternative cu realitatea, bazate mai frecvent pe posibilitate și incertitudine decât

[6] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, *Isvoare de filosofie*, II (1943); Constantin Noica, *Rostirea filosofică românească* (București, Editura Științifică, 1969); *Creație și frumos în rostirea românească* (București, Editura Eminescu, 1973).

pe precizie mimetică și rigoare morală. Și mai cuprinzătoare erau afirmațiile lui Mircea Florian. El a introdus „recesivitatea" drept categorie conceptuală: coexistența termenului negativ cu și de fapt *în* cel afirmativ, nu ca un egal în putere, ci ca o contradicție internă subsumată și vitalizantă[7].

Ambiguitățile care supraviețuiesc în această configurație de idei sunt incontestabile. În multe feluri, demersul filosofic românesc a fost stânjenit de un evident imbold antimodernist. Un anumit regret pentru trecut și o dorință de a păstra sau regăsi structuri mentale, implicații emotive și valori culturale constituite tradițional sunt limpezi. Aceasta plasează filosofarea românească la jumătatea drumului între conservatorismul moderat al filosofiei central-europene (de la St. Clemens Maria Hofbauer la Freud, Wittgenstein și Musil)[8] și antimodernismul mai radical al ideologiilor antioccidentale din Rusia și Lumea a Treia, din ultimul secol. Spre deosebire de acestea din urmă, totuși, accentul filosofilor români este rareori pus pe filosofia socială și politică, și mult mai des și mai clar pe examinarea chestiunilor epistemologice și axiologice, chiar atunci când, în viețile lor personale, unii dintre gânditorii enumerați aici s-au arătat, fie și numai pentru o perioadă limitată, mai mult sau mai puțin atrași spre poziții politice de extremă dreapta[9].

Totuși, există și o altă față a acestui *animus* „antimodernist", una izbitor de modernă și de actuală, deloc străină de filosofarea franceză și germană recentă. Astfel, un accent pe heteronomie și

---

[7] Lucrarea principală a lui Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii* (București, Editura Eminescu, 1983), a fost scrisă în anii '50 și a apărut postum. Lucrările sale timpurii foloseau metodologii kantiene pentru a ajunge la concluzii realiste și antiidealiste, mai ales în *Cunoaștere și existență* (1939). El a publicat și o excelentă traducere, cu un comentariu, a *Organon*-ului lui Aristotel.

[8] J.C. Nyíri, *Am Rande Europas. Studien zur österreichisch-ungarischen Philosophiegeschichte* (Wien, Böhlau, 1988), 10–39.

[9] Acest lucru este adevărat despre Nae Ionescu și mulți dintre cei pe care i-a influențat (Noica, Vulcănescu, Eliade, Cioran), dar nu despre Blaga, de exemplu.

interioritate este o preocupare centrală în filosofia franceză, fie în generația mai vârstnică a lui Girard și Derrida, fie în aceea mai tânără a lui J.M. Benoist, J.L. Marion și Gilles Deleuze. Aceeași preocupare poate fi ușor recunoscută în scrierile gânditorilor germani cu tendințe de Stânga sau anarhiști, ca Jürgen Habermas și P. Sloterdijk. Direcțiile lor de cercetare își au originile în neliniștea provocată de accelerarea solipsismului și alienării, de percepția dezumanizării lumii tehnologice (indiferent de coloratura ideologică a unor asemenea anxietăți, care sunt de fapt destul de diferite). În vreme ce toți acești filosofi europeni s-au manifestat, în anii '60 sau mai târziu, argumentațiile principale ale lui Blaga, Noica și Florian (ca și ale lui Eliade și Cioran) le preced adesea cu unul până la trei decenii. Argumentele lor sunt înrudite cu, dar diferite de acelea, ale „neo-leibnizienilor" prin aceea că primii par să aibă un sentiment al urgenței care îi face să pară ușor mai naivi, și totuși într-un fel mai atrăgători decât corespondenții lor francezi sau germani. Urgența existențială poate fi dedusă și din faptul că scrisul filosofic românesc din ultimii treizeci de ani a rămas în bună măsură ancorat în același tip de problematică: ponderea ontologică a nuanței, înlocuirea contradicției cu compromisul, imperfecțiunea, heteronomia, filosofia culturii ca instrument pentru modificarea echilibrului dintre judecățile contractuale și afirmările interiorității[10].

[10] Ecourile unui asemenea mod de gândire se observă în scrierile unor marxiști ca Ion Ianoși. *Umanism* (București, Editura Eminescu, 1978) și *Hegel și arta* (București, Editura Meridiane, 1980), sau Ileana Vrancea. Foarte caracteristic este Al.Tănase, *Cultură și civilizație* (București, Editura Politică, 1977) și altele, al cărui scop principal pare a fi găsirea zonelor de compatibilitate dintre materialismul marxist și școala filosofică românească, de orientare idealistă. Aceste ecouri pot fi remarcate și în cercetarea insistentă a limitelor și interstițiilor de către tinerii filosofi influențați de Noica, vezi Gabriel Liiceanu, *Tragicul: o fenomenologie a limitei și depășirii* (București, Editura Univers, 1975) și Andrei Pleșu, *Minima moralia* (București, Cartea Românească, 1988). Documente fascinante asupra relațiilor dintre Noica și discipolii săi ne sunt oferite în Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș* (București, Cartea Românească, 1987) și

Departe de a fi o simplă excentricitate „reacționară", corpusul de idei schițat mai sus este chiar sâmburele unui tip de interogație comun, răspândit în întreaga cultură, care include o mare varietate de poziții. Un exemplu destul de convingător care poate fi invocat aici este acela al lui Anton Dumitriu (n. 1905), un logician și filosof analitic foarte respectat, care totuși a găsit necesar în cel puțin una din cărțile sale recente să se angajeze în dezbaterea centrală a filosofilor români, subliniind astfel ponderea și gravitatea ei[11].

Gabriel Liiceanu, ed. I *Epistolar* (București, Cartea Românească, 1987). Lucrările recente ale lui Titus Mocanu, în efortul lor de a defini imparțial colaborarea dintre închidere și deschidere (sau dintre analiză și sinteză), întâlnesc în multe puncte opera generației mai vârstnice, vezi *Despre sublim* (Cluj, Dacia, 1970) și diferite articole, mai ales „The Striving for Totality", *The Southwestern Journal of Philosophy 11*, 1980, pp. 143–153. V. Corneliu Mircea, *Cartea Ființei* (București, Cartea Românească, 1980), care dezvoltă categoriile lui Noica.

[11] Anton Dumitriu, *Culturi eleate și culturi heracleitice* (București, Cartea Românească, 1987), este noua versiune a unui studiu conceput mai întâi în 1943. Idealurile culturale occidentale („heracleitice") sunt structurate aproape exclusiv, susține autorul, de imperative baconiene: putere, știință pentru știință, schimbare continuă. Ele nu pot atinge adevărata maturitate fiindcă le lipsesc valori cum ar fi măsura, echilibrul spiritual și interioritatea (care sunt proprii vechilor modele umane chinezești și indiene, numite de A. Dumitriu „eleate"), și fiindcă ele nu știu să subordoneze Ființei libertatea și acțiunea.

Acest topos filosofic și istoric tradițional este întărit cu modele cognitive corespunzătoare și critica valorică este avansată pe un ton moderat, cu argumente raționaliste. Orice *animus* „antimodernist" este evacuat, dar poziția „școlii românești de filosofie" (vreau să spun: o critică a modelelor occidentale de gândire — dar una țintind spre compromis, reformă și complementare, nu spre refuz total sau ruptură) este reafirmată cu putere. Cea mai importantă operă a lui Anton Dumitriu este *History of Logic*, 4 volume (Tunbridge Wells, Abacus, 1977), din care unele părți fuseseră publicate anterior, într-o formă diferită, în românește. Acesta pare a fi și locul potrivit pentru a menționa lucrările de logică ale lui Athanase Joja, *Studii de logică*, 4 volume (București, Editura Academiei, 1967–1976) și cele de logică și poetică matematică ale lui Solomon Marcus, *Algebraic Linguistics: Analytical Models* (New York, Academic Press, 1967).

III

Mihai Șora oferă o reformulare modernă și complexă a câtorva teme centrale ale „școlii românești de filosofie" și le dezvoltă în câteva direcții originale, în special prin aducerea lor în consonanță cu raționalismul occidental, prin opțiunea pentru deschidere politică și pluralism și prin debarasarea de unele dintre atitudinile nostalgice ale predecesorilor săi.

Cariera lui Șora a fost zigzagată și neobișnuită. Născut în România, el a studiat filosofia la Sorbona, a fost activ în mișcarea franceză de Rezistență în timpul celui de-al doilea război mondial, și a publicat în 1947 eseul *Du dialogue intérieur*[12], care combina existențialismul cu neotomismul și chiar cu o doză de marxism. Șora avea atunci treizeci și unu de ani. S-a întors în patrie în 1948, dar cea de-a doua carte a sa a apărut abia la treizeci și unu de ani după prima. (În aceste trei decenii Șora a fost activ mai ales ca editor.) Titlul următoarei cărți era *Sarea pământului*[13] și avea ca subtitlu „Cantată pe două voci despre rostul poetic". A fost urmată de *A fi, a face, a avea*[14]. Ambele cărți sunt frapante în primul rând prin stilul lor neobișnuit. Ele sunt scrise în forma unui dialog între un tânăr iscoditor și intelectualmente aventuros și un interlocutor mai copt și mai relaxat (un „Mai Știutor" e numele care apare în text, cu inițialele autorului însuși). Un al treilea, „Devotatul Amic", apare în *A fi, a face, a avea*, întruchipând o atitudine de scepticism moderat și perspicace. Cartea nu e pur și simplu o versiune actualizată a stilului și discursului platonic, fiindcă nici unul din personaje nu ajunge personaj deplin, ca Socrate de pildă. Mai curând, schimbul de replici se face adesea printr-o frază lineară sau sinuoasă în care personajelor li se atribuie diferite propoziții subordonate sau interjecții cu atribute calificative, într-o autentică și intimă co-producție a enunțului.

[12] Paris, Gallimard, 1947.
[13] București, Cartea Românească, 1978.
[14] București, Cartea Românească, 1985.

Rareori a folosit cineva în scrisul filosofic asemenea fraze lungi (unele acoperă mai mult decât o pagină), cu atâtea digresiuni și paranteze, și cu repetate schimburi de dialog alert incluse într-o frază unică. Devine astfel clar că personajele și reacțiile lor nu sunt menite a fi nici incitări externe sau studii auxiliare ale unei argumentații coerente, nici simple invenții retorice (așa cum se întâmplă adesea în textele post-platonice), ci mai curând expresii ale unor factori legitimi, prezenți și necesari pentru definirea unei afirmații complete și cuprinzătoare, un enunț în care ceea ce este afirmat nu este defel mai important decât calificativele și determinanții care modifică și în cele din urmă re-constituie enunțul în forma sa definitivă.

Forma scrisului lui Șora este, în linii mari, și mesajul său: a lua apărarea statutului ontologic și valorii epistemologice și etice a unor lucruri ca nuanța, inefabilul și simpla potențialitate. Două premise se fac remarcate. Prima este o limitare a validității logicii lineare a lui *tertium non datur*. Potrivit lui Șora, această logică funcționează sau acționează explicativ numai la nivelul exteriorității, în discursul științific derivat din fenomenele de suprafață. Sub ea putem găsi un tărâm mai întunecat, dar mai larg: logica circulară și inclusivă a lui *tertium datur*, una mai aptă de a da seamă de interioritate, adâncime, complexitate, contradicție și de orice este secundar.

A doua premisă este că abundența („mai multul") nu poate fi întemeiată pe, sau izvorî din, simplitate („mai puținul"). Aceasta nu e doar o respingere a reducționismului sau o contestație a empirismului deductiv. Potrivit lui Șora, cel mai bun model ontologic descriptiv ar putea fi o sferă a cărei rază este egală cu zero. Proiectând-o pe un plan, nivelul orizontal al actualității, al evenimentelor și existenței, s-ar desfășura în fața ochilor noștri. Sub și dincolo de această orizontalitate absolută putem găsi dimensiunea verticală a potențialității (analizată de Șora cu referire la aristotelica *dynamis*), care e inexistentă, dar nu mai puțin reală. Dacă vrem să răspundem unor întrebări privind originea sau temeiul, trebuie să folosim un model „topologic", și anume o implozie a tuturor punctelor de pe suprafața sferei către centrul

ei și, prin el, către un domeniu „radical diferit" din care se naște continuu abundența potențialității și posibilității, conținutul umplând sus-menționata sferă de rază zero. Astfel, „mai multul" e întemeiat pe „și mai mult", nu pe „mai puțin". În același timp, substanța lumii, cea mai mare parte a realității, ar apărea că se formează din potențialități de tot felul. Aceasta este oarecum în acord cu teorii recente despre „lumi posibile", chiar dacă autorul nu se referă de fapt la ele.

Simplificând oarecum lucrurile, se poate spune că filosofia lui Șora este tentativă de a traduce teologia negativă a lui Pseudo-Dionysius într-un discurs învățat de la Husserl și Heidegger, nu fără unele conotații de filosofie analitică (ambele cărți recent menționate conțin câteva grafuri și ocazionale formalizări matematice). Sursele mărturisite ale lui Șora includ la loc de frunte pe Cusanus și Pascal, ca și pe Anselmul argumentului ontologic și pe Toma d'Aquino (mai ales în analiza abundenței și completitudinii).

O parte din complicația scrierilor filosofice ale lui Șora se datorează neîndoielnic unei încercări de a-și ascunde intențiile filosofice reale și de a eluda ochiul vigilent al unei cenzuri ideologice care l-a condamnat timp de trei decenii la tăcere și care era mai îngăduitoare cu chestiunile epistemologice sau lingvistice decât cu problemele fundamentale de ontologie pură. De aceea, *Sarea pământului* este orientată în aparență spre chestiuni de limbaj, instrumentalitate și poetică, deși Șora atinge probleme cum ar fi relația dintre existență și potențialitate. Rezultatul — indiferent de motivațiile autorului — este destul de stimulant, fiindcă realitatea estetică este definită ca un mod privilegiat de existențialitate, o concluzie în deplină armonie cu acelea ale multora dintre predecesorii săi filosofici români.

Foarte interesant, chiar câteva implicații socio-politice sunt atinse în *A fi, a face, a avea* (p. 106), ca și în câteva articole separate. Șora sugerează că scrierile sale oferă un temei metafizic pentru pluralismul politic și pentru o viață publică fundamental deschisă și dialogică, idei evident opuse oricărei structuri sociale totalitare și monolitice. Această pretenție este probabil justificată,

la o reflecție atentă (chiar dacă nu este exprimată în detaliu), în măsura în care țelul cel mai insistent urmărit de Șora pare să fie acela de a proteguí compatibilitatea filosofică și cooperarea dintre unitate și diversitate, sau dintre Unu și Multiplu. Chiar dincolo de asta, modul pasionat în care el caută o reconciliere a substanțialului cu contingentul, ca și a deschiderii existențialiste a perspectivei cu afirmarea Ființei în toată fermitatea ei, este exemplar și fascinant. Acest mod trasează desigur noi căi de comunicație între preocupările filosofilor români din ultimele două generații și problematica mai largă a gândirii occidentale din aceeași perioadă.

Cum este obținută această relație de Șora se poate vedea examinând ultimul capitol din *A fi, a face, a avea* (pp. 157–195), poate cel mai bun și cel mai substanțial din toată cartea, un capitol dedicat atenției. Ar trebui spus din capul locului că, pentru Șora, atenția este o virtute umană de importanță excepțională și o problemă de interes central de-a lungul întregii sale cariere. După cum reiese încă din cartea sa „franceză", Șora considera atenția drept răspuns principal la revendicările conflictuale ale ființei și devenirii (sau chiar ale existențialismului împotriva tomismului). Așteptarea, stăruința, contemplația, răbdarea atentă, curiozitatea iubitoare a simțurilor și minții larg deschise erau recomandate de el atunci (ca și mai târziu) ca fiind valoroase din punct de vedere etic și cognitiv. În capitolul menționat mai sus, autorul începe prin a distinge între o „atenție operațională" — o activitate acută și penetrantă, supralucidă și orientată instrumental (cu adevărat, un locuitor al tărâmului lui *a face*) — și o „atenție existențială", aliată cu speranța, solicitudinea, o atitudine încrezătoare, liniștită și deschisă, care se furișează prin tărâmul lui *a fi*. Este destul de limpede că Șora o consideră pe cea de-a doua superioară celei dintâi. Dar departe de a stabili o opoziție crasă între ele, el se angajează într-o discuție extrem de complexă a dependenței lor reciproce și propune scheme ce ilustrează diversele lor tipuri de interpenetrație și composibilitate. Discuția e extinsă mai departe printr-o distincție între *con*text și *in*text (în care se susține că rezultatele superficiale ale activităților textuale au o directă

legătură cu motivațiile pre-verbale) și o explicare a lui „a avea" ca efect secundar (sau precipitat) al lui „a face". În ultimă instanță, „atenția operațională" nu e respinsă, ci întoarsă către un fel de colaborare cu „atenția existențială" care este în forma sa actuală — sugerează autorul — un fel de extaz, înrudit cu deschiderea religioasă spre grație divină și mântuire.

Cred că putem recunoaște în eseul despre atenție o ilustrație a câtorva teme recurente ale filosofiei românești din secolul al XX-lea, cum ar fi negarea diferenței antitetice și simetrice și opțiunea pentru incluziune, pentru urmărirea persistentă a nuanțelor intermediare, și pentru o atitudine interactivă și prietenoasă față de orientări și categorii care își au sursa în discursul teologic. Printre modalitățile prin care Șora depășește acest „consens" în acest capitol și în alte scrieri se numără accentul pe care-l pune pe libertate și posibilitate. Tocmai atenția este cea care permite oamenilor să se elibereze de determinările lor constrângătoare, de ferestrele opace și de mulțimea filtrelor și carapacelor. Șora spune că a învățat această doctrină a deschiderii de la Charles Péguy. Ea îi permite cu siguranță, ca și lui Péguy, să adopte o atitudine prietenească și relaxată față de istorie, lipsită de încruntata și obsesiva dependență față de aceasta a gânditorilor post-hegelieni. Seria „aici-acum-astfel", susține Șora, ar trebui întotdeauna inclusă în multiplicitatea lui „acolo-atunci-altfel". Prima nu poate fi abolită. „De-situarea" (pentru a folosi propriul său termen) nu este un țel ușor de atins. Dar „aici-acum-astfel" poate fi împrospătat, aerisit, relaxat și făcut mai transparent prin deschiderea pe care, mai presus de orice, o poate induce atenția pentru Ființă.

Este destul de clar că filosofiile lui Noica și Blaga, de exemplu, se dezvoltaseră prin sinteza influențelor occidentale cu interogații înrădăcinate în împrejurări existențiale și istorice locale. Dar calitatea discursului lor filosofic le ridică deasupra acestor circumstanțe și le face, sunt convins, benefice și interesante pentru conversația filosofică occidentală. Ei, ca și Șora, Mocanu și alții, pot contribui la această conversație și o pot îmbogăți sugerând puncte de vedere și abordări alternative, nuanțe și calificări care nu sunt lipsite de un anume merit intrinsec. În plus,

într-o epocă de globalizare accelerată a comunicării filosofice, când tradiția filosofică occidentală este adesea supusă unor respingeri în bloc, interogația afectuoasă și modificările iscusit cugetate pe care le sugerează filosofii români ar putea reprezenta un cadru dintre cele mai potrivite pentru un dialog lărgit*.

* Articolul de față a fost scris în primăvara lui 1989 și a apărut în „Review of Metaphysics", nr. 43 (martie 1990), pp. 591–605. Nu l-am mai modificat. Importanta lucrare a lui Mihai Șora, *Eu... tu... el... ea...* sau dialogul generalizat, o adevărată antropologie politică (publicată la Cartea Românească în 1990, dar concepută la finele anilor 1980), nu mi-a stat la dispoziție. O seamă de orientări generale exprimate mai deplin în acest volum au putut fi deduse după eseuri din reviste. Traducerea română îi aparține lui Sorin Antohi și a apărut ca postfață la *Despre dialogul interior* (București, Humanitas, 1995) și în S. Antohi, A. Crăiuțu, ed., *Dialog și libertate* (București, Nemira; 1997, pp. 186–201).

NEOPLATONISM ȘI CULTURĂ ROMÂNĂ

Într-un eseu mai vechi am folosit la un moment dat următoarea expresie: „sursele bizantino-neoplatonice ale culturii române (cu separația teoretică între credință și faptă postulată de ele)". Aceasta a stârnit oarecare atenție și a fost citată în mai multe rânduri[1].

Evident, părerile asupra a ceea ce înseamnă neoplatonism în general (mai ales urmările sale îndepărtate, la peste un mileniu și jumătate de la nașterea sa), pot diferi considerabil. Un savant cu orientare pozitivistă sau canonică se poate limita strict la *Enneade* și la receptarea lor critică de către specialiști. (După cum se va vedea, pentru mine „influență" poartă un sens mult mai amplu.) Cu atât mai incertă este definirea impactului său asupra unei întregi culturi (sau a unui corp de mentalități), asupra celei românești, de pildă. Chestiunea delimitării între „afinitate" și „influență" și „descendență genealogică" continuă să fie și azi dezbătută, după cum se știe, de către comparatiști literari, istorici și filosofi[2].

[1] Norman Manea, *On Clowns* (New York: Grove Weidenfeld, 1992), p. 121, reluat de Vladimir Tismăneanu și Dan Pavel, „Romania's Mystical Revolutionaries:The Generation of Angst and Adventure Revisited", *East European Politics and Societies* 8 (Fall 1994), 3:425. Notez că ambele referiri sunt ținute în ton aprobativ. Citatul respectiv se găsește în eseul „Despărțirea de eminescianism", apărut inițial în revista münchenează „Dialog" (mai 1990), pp. 14–18 și republicat ulterior de două ori în România, în „Contrapunct", 1 (5 octombrie 1990), 40: 10–11 și „Astra" (23 iulie 1990), 226: 8–9.

[2] Textul de față a fost inițial prezentat drept conferință la „New Europe College" din București, în mai 1995. Mulțumesc directorului Andrei Pleșu,

Eu m-aș mulțumi aici să explic în câteva (puține) pagini ce înțeles dau eu însumi neoplatonismului, cum văd etapele și minusurile sale etico-politice în civilizația română. Să încep cu câteva fapte elementare și în genere bine cunoscute.

I

Opera lui Platon (c.466 B.C.-347 B.C.), se știe bine, a avut îndată o influență covârșitoare asupra gândirii grecești și mediteraneene. Se știe că până și Aristotel e uneori socotit numai un urmaș ceva mai raționalist, mai formalizant al marelui său antemergător, iar butada „toată filosofia apuseană e o notă de subsol la Platon" (A. Whitehead) s-a bucurat de mare succes. Mi se par exagerate astfel de poziții și m-aș mărgini la reamintirea unor continuatori clari și direcți, cum ar fi cei din așa-numitul „platonism mijlociu" până în sec. 1–2 A.D., de la Carneade la Albinus, să zicem).

În jurul anului 200 structurile de putere și ideologice ale Imperiului roman (și implicit ale întregii culturi sincretice fundate pe acesta: păgânismul antic în plinătatea sa, la urma urmei) încep să se dumirească de un lucru — că mișcarea creștină nu este, nu *mai* este, una din puzderia de secte ale Orientului elenistic, ci a devenit un concurent absolut major la statutul de viziune globală explicativă a universului. Simpla persecuție, martirizările înmulțite și continuate la nesfârșit nu vor rezolva problema ridicată de această „mișcare". La data despre care vorbim, establishmentul" imperial sau preimperial încă reprezenta o realitate, încă se bucura de loialitatea sinceră a majorității intelectualilor și

pentru amabila găzduire, precum și participanților la discuție (îndeosebi Mircea Anghelescu, Sorin Vieru, Andrei Cornea și Sorin Antohi) pentru incitantele observații și obiecții, de pe urma cărora forma finală a avut de câștigat.

oamenilor educați din întreaga lume mediteraneană; exista printre aceștia teama îndreptățită că năruirea politeismului greco-roman va atrage după sine năruirea unui întreg mod de viață cu amenințările sale, cu eleganța sa estetică, cu subtilitățile sale de gândire, cu rafinamentul moravurilor. Creștinismul, care la început putea fi ignorat sau disprețuit ca un fanatism al sărăntocilor — nearticulat, incult, irelevant filosofic — începea să-și constituie o coerență teoretică surprinzătoare, începea să se vadă înzestrat cu apologeți și polemiști redutabili. În fața acestei rivalități, păgânismul clasic se simțea uneori vulnerabil și iritat: unde era acea bogată teorie coerentă care să poată fi pavăză împotriva unei teologii creștine tot mai coerente, tot mai încrezătoare în sine? Unde era ideologia filosofică unificatoare care să se poată împotrivi monismului creștin? Platonismul și aristotelismul (ca și stoicismul și scepticismul) erau, sigur, sisteme de ofertă care răspundeau satisfăcător cererilor de piață pur *intelectuală*, dar ele nu prea aveau mare lucru de-a face cu credințele religioase ale politeismului, după cum acesta din urmă era, la rândul său, clar lipsit de o „Biblie" a sa, adică de un document legitimator, cu statut sacral general-acceptat.

II

În aceste condiții apar întâi Plotinus (A.D. 205–270), apoi continuatorii săi fideli Porphyrus (232–?305 A.D.), Iamblicus (?250–?330 A.D.), Proclus (c. 410–485 A.D.). Cum s-au petrecut lucrurile efectiv, nu știm. Dacă ar fi să aplicăm teoriile unor școli critice precum neoistorismul (sau materialismul cultural cum i se mai spune) inspirate de Michel Foucault, mai că ne-ar veni să credem că s-a întocmit „de sus", prin dispoziție și însărcinare, un „plan de măsuri" care să corespundă condițiilor date și să le îndrepte. În adevăr, neoplatonismul acesta corespundea cum nu se poate mai bine tocmai nevoilor de moment. El justifica cu

energie menținerea sistemului de gândire politeist și, implicit, civilizația suprastructurală. El îmbina înfăptuirile extraordinare ale filosofiei antice cu frumusețile tradiționale ale credinței politeiste. El crea un soi de teologie care în fond (cum avea să arate viitorul) nu diferea chiar așa de mult de incipientul sistem creștin (în neîntreruptă evoluție). Oricum, Plotinus constituia un *sistem* și anume unul justificativ pentru greco-romanii și mediteraneenii zonei.

Vorbeam, firește, în glumă despre „însărcinările" transmise lui Plotin. Tot așa, nu-mi vine să dau crezare întru totul teoriilor care ne spun că acesta chiar s-a și inspirat din teologia creștină[3]. Astfel de apariții sunt mai aleatorii, iar omologiile pe care le descoperim ulterior țin de anumite inerente conexiuni structurale existente în morfologia culturală de la o dată sau alta, nu au adică neapărat un caracter cauzal. Pe de altă parte, această rezervă nu împiedică faptele să rămână fapte, să indice adică satisfacerea *obiectivă* a unor nevoi sau goluri în textura socio-culturală a vremii: oferta filosofică a unei cereri (de astă dată) specifice a pieței intelectuale.

Foarte pe scurt și simplificator spus, Plotinus susține următoarele. Universul dispune de un centru absolut, un *primum movens* pulsând de forță vitală și iubire creatoare. Din acest unic punct (ca un „big bang" conștient și transcendent) pornesc valuri-valuri de realitate, straturi succesive, întâi de înaltă atracție ideală în cercuri tot mai îndepărtate. Treptele succesive — întâi „Unul" primordial, apoi Intelectul (adică lumea modelelor ideale

[3] Printre cei mulți care au discutat chestiunea, vezi John P. Kenney, *Mystical Monotheism: a Study in Ancient Platonic Theology* (Hanover: University Press of New England, 1991) sau Paul Aubin, *Plotin et le Christianisme* (Paris: Beauchesne, 1992). Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, 3 vols. (Einsideln: Johannes Verlag, 1961–1968), III, I, 252–281.) Nici diversele teorii care găsesc afinități cu gândirea indiană nu mi se par mai convingătoare, pentru simplul motiv că speculațiile gândirii umane nu pot să nu revină inevitabil la anume problematici, nexus-uri de întrebări sau configurații și scenarii de răspunsuri. O legătură necesarmente istorică între ele ar trebui întâi dovedită.

ale Ființei), ulterior Sufletele individuale, în sfârșit materia (văzută ca negativitate și opoziție) — pornesc de la nivelul cel mai de sus și se întorc la acela. Aceste succesive straturi de ființare, deși din ce în ce mai îndepărtate de „Dumnezeu" nu-și pierd nici unele pe deplin amintirea originii lor. Ele tânjesc spre deplinătatea ontică de care s-au despărțit prin devenire și se simt puternic atrase îndărăt. Operația de contemplare retrospectivă nu încetează niciodată. La rândul său, punctul originar nu vrea nici el să se despartă de tot acest îmbelșugat univers emanat din sine, și-și propune să *readucă* toate creaturile sale înapoi în matca lor de obârșie. Astfel încât într-un fel istoria cosmosului este la Plotinus ca un fel de respirație: expiră și inhalează din nou Inventatorul celor văzute și nevăzute, trimite în afară și aduce înapoi.

Chiar din acest sărăcăcios rezumat se vede lesne de ce s-a numit această viziune „neo-*platonică*": elemente altminteri disparate la aluziv-jucăușul Platon (ale cărui dialoguri au fost de mult citite ca jocuri ironice sau dialectice de autocontrazicere) se văd aici capturate și înhămate în bună și folositoare ordine. Se vede poate și de ce a fost primit cu atâta aprobare neoplatonismul în fazele târzii ale civilizației greco-romane: pentru că Plotinus dă un cadru foarte general monoteist (concepție care își croise totuși drum victorios în lumea de gândire mediteraneană), lăsând însă destul loc în expansiunea tuturor cercurilor concentrice ale creației atât politeismului, cât și adevărurilor locale. Ca în panteoanele oficiale ale Imperiului roman, unde coabitau potrivit dispozițiilor legale zeități atât de numeroase ale credințelor tolerate în Imperiu, așa și sub acoperământul plotinian își puteau găsi loc zeități dintre cele mai diferite, Principiul Suprem fiind destul de abstract pentru a nu supăra pe nimeni. Se poate vedea și de ce era atrăgător *estetic* acest mod de gândire: ideea unei solidarități cosmice, a unui cosmos pulsând etern, împăcarea (poate!) a progresului linear cu o anume eternă revenire ciclică a timpului, iată tot atâtea puncte de pornire pentru viziunile imaginației și ale sufletului.

III

Neoplatonismul era menit unei strălucite istorii și cariere. După aprobarea entuziastă a primelor secole — căci, sigur, declinul ineluctabil al Imperiului nu mai putea fi blocat — el nu a fost uitat (din motive pe care le voi aminti îndată) nici în epoca gândirii bizantine și, în fond, nici în Evul Mediu. Astfel, există astăzi o seamă de comentatori avizați care subliniază că sistemul lui Toma d'Aquino datorează poate mai mult lui Plotinus decât lui Aristotel, în cadrele sale ample cel puțin[4]. Încă înainte de Aquinat, excepționalul gânditor irlandez Scotus Eurigena (din păcate prea puțin cunoscut sau studiat de gânditorii ortodocși) folosește concepte pe cât de indirect, pe atât de izbitor neoplatonice. După cum, la urma urmelor, care dintre *misticii* medievali nu se înrudește cumva, măcar de departe, și fie cu știință, fie fără știință, cu generoasa panvitalitate a neoplatonismului? Sigur însă că, fățiș și nemijlocit, neoplatonismul este „reabilitat", redescoperit, în fond, și oricum salutat cu mare entuziasm de

[4] Vezi, de pildă, cel puțin parțial, Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso* (ed. II, Turin, 1950) sau L.B. Geiger, *La Participation dans la philosophie de Saint Thomas* (Paris, 1942). Carlo Giacon, *I primi concetti metafisici* (Bologna: Zanichelli, 1968). H.D. Saffrey, *Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen Âge et à la Renaissance* (Paris: J.Vrin, 1967). D.T. Runia, ed. *Plotinus amid Gnostics and Christians* (Amsterdam: Free University Press, 1984), Endre von Ivanka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1964. Să nu uităm de altfel că Augustin din Hippo la rândul său fusese (în faza care a precedat convertirii sale la creștinism) un bun cunoscător al neoplatonismului. Vezi Ubaldo R. Perez Paoli, *Der plotinische Begriff Hypostasis und die augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum* (Würzburg: Augustinus Verlag, 1991). Henry Paul, *Plotin et l'occident* (Louvain, 1934), Jean Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin*, ed. III, Paris: J.Vrin, 1959), Christian Parma, *Pronoia et Providentia. Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins* (Leiden: Brill, 1971).

umaniștii Renașterii, poeți și gânditori. De la Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola sau Agnolo Firenzuola până la Shakespeare cel din sonete sau la contemporanii săi francezi, toți aceștia respirau în atmosfera mai liberă în care realismul aristotelian, cu severitățile sale logice și distincțiile sale cazuiste, era înlocuit cu descătușarea facultăților omului plasat înlăuntrul unei naturi imense, pururi însuflețite, al cărei frate rămânea mereu „acasă" în cosmos.

Entuziasmele acestea aveau să fie păstrate chiar și în anii mai seci și mai lucizi ai secolelor iluministe: „marele lanț al ființei" („the great chain of being"), imagine atât de frecventă pe atunci[5], era de sorginte neoplatonică. Ele erau însă deșteptate cu reînnoite puteri de către gânditorii și poeții mișcării romantice. S-a arătat că mari figuri ca Schelling și Hegel datorează mult neoplatonismului[6], iar cât despre Goethe nu e greșit să-l socotim de-a dreptul neoplatonic. Dar și ceilalți romantici, un Wordsworth sau Coleridge sau Hölderlin găsesc în viața solidară a cosmosului, în organicitatea sa, adevărul cel mai intim pe care se întemeiază viziunea lor poetică. Prezența divină în firul de iarbă sau în suma oceanelor învolburate, în codrii multiseculari, estetica sublimului și atâtea altele ar putea servi drept argumente într-o demonstrație

[5] Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

[6] Emile Bréhier, *La philosophie de Plotin* (Paris, 1928). J. Glenn Gray, *Hegel and Greek Thought* (1941: New York: Harper, 1968), 88–9. A.M. Koktanek ed., *Schelling-Studien* (München: Oldenbourg, 1965). Jacques Taminiaux, *La Nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand* (Haga: Martinus Nijhoff, 1967). Walter Brocher, *Auseinandersetzungen mit Hegel* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1965). Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat* (Berlin: De Gruyter, 1970), 125. Jacques D'Hondt, ed., *Hegel et la pensée grecque* (Paris, P.U.F., 1974, 121–132. Cyril O'Reagan, *The Heterodox Hegel* (Albany: State University of New York Press, 1989), 174–179. Werner Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus* (Frankfurt a.M.: Klostermann), pp. 83–187. Emilio Brito, *La Création selon Schelling* (Leuven: Leuven University Press, 1987), 496. Iată numai o mică parte (aleasă aproape la întâmplare!) din studiile dedicate acestei teme.

mai detaliată. Oricum, influența continuă a neoplatonismului în ultimele două secole, de la și prin romantici se trage.

IV

Numai că, pentru a înregistra cum se cuvine cea mai însemnată cale de asimilare a neoplatonismului ne vom întoarce în urmă cu câțiva pași. Cum a reacționat intelectualitatea creștină (incipientă și neexperimentată încă totuși, la acea dată!) în fața provocării lansate cu atâta aplomb, dar și cu adâncime și competență de politeismul târziu? Reacția merită privită și înțeleasă în toate dimensiunile ei, căci reprezintă o mișcare strategică dintre cele mai intrepride pe care le-a efectuat vreodată gândirea umană. A reacționat pe cât de simplu, pe atât de abil și de înțelept. Departe de a se lăsa pradă tentației polemice, s-a decis să *coopteze* noul sistem lansat ca argument irefutabil, sinteză adversă azvârlită pe masă ca o supremă carte de joc, atunci când miza devine uriașă. În adevăr, teoreticienii „secolului de aur" al filosofiei patristice (în linii mari, 350–450 A.D. secolul în care au fost contemporani Ambrozie din Milan, Ieronimus, Augustin, Capadocienii, Atanasie cel Mare, Ioan Chrisostomul) au sfârșit prin a inversa cu maximă abilitate direcția jocului, apropiindu-și conceptele și viziunile neoplatonice. Lucrul acesta s-a făcut mai cu seamă de către Capadocieni, adică de Grigore din Nyssa și Grigore de Nazianz[7].

De la acest punct încolo, neoplatonismul devine pentru teologia creștină întreagă, dar, pe măsura trecerii timpului, mai ales în Răsărit, la ortodocși adică, aproape un fel de parte integrantă a modului de gândire și de argumentare unanim acceptat. Lucrul acesta se vede foarte bine în scrierile lui

[7] Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit,* III, I, 285–370 și III, 2, 371–490 (dar și în lucrarea despre Maxim: vezi nota 8). Același despre Grigore de Nyssa (1942).

Pseudo-Dionisie Areopagitul (c. A.D. 500) și ale Sfântului Maxim Confesorul (+ A.D. 662). Scriind despre acesta din urmă, unul dintre comentatorii săi cei mai avizați, și anume Hans Urs von Bathasar, își intitulează monografia „Liturghie cosmică", titlu cu evidente conotații neoplatonice[8].

Care erau elementele acestei preluări? Să încerc să le schematizez pe scurt.

a. Frumosul este parte integrantă și semnal esențial al divinului, al binelui și al adevărului.

b. Creștinismul este o combinație a localului și a universalului, cruciformul simbolizând nu numai o problematică teologică, dar o combinație de potențialuri morfo-culturale.

c. Se vede pus în evidență principiul subsidiarității cu respectul său pentru localism; poate chiar lucruri cum ar fi cultul sfinților locali sau cooptarea unor forme de „superstiție", adică de idiomuri precreștine, de această operație se leagă.

d. Se pun bazele unui umanism creștin de care voi vorbi altă dată, mai ales în ce privește premisa-cheie a acestuia, și anume concepția despre univers ca o formă de revelație.

e. În fine, aș mai adăuga ideea ortodoxă, judicios exprimată de Lucian Blaga despre „sofianic", adică despre un soi de „pogorâre" de sus în jos, de divinizare a realului și altele[9].

V

Care a fost de la acest punct încolo impactul neoplatonismului în Răsărit, care au fost efectele sale sociale? Nu știu destul despre istoria raporturilor între societate și religie la sud de Dunăre pentru a mă exprima prea răspicat în această privință. Dar mi se pare că

[8] Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner* (1941; Einsiedeln: Johannesverlag, 1961), 49–50 (întreaga lucrare e de altfel pătrunsă de acest spirit).

[9] Lucian Blaga, *Trilogia culturii* (1935–1937; București: ELU, 1969), 162–181.

în cultura română, în paralel cu cea rusă, atât de înrudită ei, ele au fost considerabile. Astfel, în cultura rusă un anume „panteism" recurent și endemic ar fi fost, socotesc eu, de-a dreptul imposibil fără filiera neoplatonică. Toți acei Aksakov și Homiakov, Cicerin și Gogogțki, toți hegelienii de Stânga și schellingienii de Dreapta ce dau atâta culoare și atâta pitoresc gândirii filosofice ruse din secolul al XIX-lea, culminând firește cu marea operă a lui Vladimir Soloviov, în care se îmbină căutarea frumosului și căutarea înțelepciunii cu iscodirea divină — se cuvin înțeleși pe acest fundal.

La rândul ei, în cultura română, tradiția ortodoxă foarte puternică a asigurat o anume prezență, pe cât de difuză, pe atât de pătrunzătoare și răspândită, în toate sferele de expresie culturală: scările angelice ale frescelor de la Voroneț nu ar fi fost posibile fără prezența lui Dionisie Pseudo-Areopagitul ca „translator" și continuator creștin al descinderilor și ascensiunilor neoplatonice. Tradițiile mentale au fost clar afectate: se instituie astfel și aici un fundal general.

Dar cultura română (ca și cea rusă) mai primește încă o dată o injecție masivă de neoplatonism și anume de îndată ce începe receptarea romantismului european. Să nu uităm că procesul de construcție a identității naționale s-a petrecut la români sub semnul romantismului, iar nu al Renașterii ca în Anglia, în Franța sau Spania — distincție fundamentală, comună de altfel cu alte națiuni central și est-europene, cu Germania chiar. În fine, un al treilea val neoplatonic vine în secolul al XX-lea, mai conștient, mai filosofic, rezervat elitelor intelectuale, dar tot pe un front larg, de la Lucian Blaga până la Tudor Vianu, iar apoi la Cercul Literar.

Exemplul cel mai limpede al acestor fraze culte îl oferă chiar Mihai Eminescu. Toată lumea cunoaște *Scrisoarea I* cu pasajul său: „De atunci și până astăzi colonii de lumi pierdute/ Vin din sure văi de chaos pe cărări necunoscute/ Și în roiuri luminoase izvorând din infinit,/ Sunt atrase în viață de un dor nemărginit"[10].

[10] Mihai Eminescu, „Scrisoarea I", în *Poezii*, ed. Perpessicius (București: EPL, 1958, p. 105).

Dar încă mai tipic (aproape calchiat după Plotin) este acel vers atât de central pentru toată argumentarea eminescologică a lui Negoițescu: „De plânge Demiurgos, doar el aude plânsu-și"[11]. Citate precum cele de mai sus pot fi considerabil fortificate de dezvoltările din textele pe care le numim „postume", unde Eminescu își permite luxul propriilor interpretări (cu respectivele unghiuri pesimiste) și dezvoltări lirice pe marginea unui schelet neoplatonic. În fond, poate chiar și acest pesimism eminescian și-ar putea găsi o „îndreptățire" neoplatonică (contrastivă numai, firește): dezamăgirea în fața unui univers golit parcă de abundența neoplatonic promisă.

Eminescu este cel mai de seamă, dar nu este nici cel dintâi, nici singurul dintre romanticii români care sunt gata să accepte mantia neoplatonică: una ce avea avantajul noutății, venind dinspre o mișcare cât se poate de cald-contemporană, dar care îi va fi și liniștit pe cei care spontan și empatic simțeau un aer de familiaritate și de tradiție în mesaje de acest fel. Ne putem astfel pune întrebarea în ce măsură un Heliade-Rădulescu nu a fost influențat pe o cale sau alta de neoplatonism. Oricum, opera sa poetică cea mai de seamă, *Anatolida*, începe cu pasaje în care rezonanțele vizionare ale acestuia nu lipsesc: „Și spiritul agapei burează ambrozie/ Și-nmărgărită câmpii eternei beatituți./ Spre-a crește haritatea, angelica tărie/ Din cari purced pacea, divinele virtuți"(vv. 5–9) sau „Încongiurat de angeli, puteri de serafimi/ ... Pe mii de miriade de răpezi cherubimi./ Cereasca armonie organe mii răsună"[12], după cum nu lipsesc nici în restul poemului. Să mai amintim că Heliade-Rădulescu ar putea fi numit (ideologic) primul „social-creștin" din istoria modernă a românilor (alături de Eufrosin Poteca), precum și influența incontestabilă a lui Chateaubriand și a unor mărunți francezi contemporani[13].

[11] Ion Negoițescu, *Poezia lui Eminescu* (București: EPL, 1968), p. 79 și în alte părți.

[12] I. Heliade-Rădulescu, *Opere*, 3 vol. (București: EPL, 1967 ff), I, pp. XXX, vv.18–21.

[13] Cf. studiul lui Al. Piru, în I. Heliade-Rădulescu, *Opere*, I, pp. XVIII–XXXI și XLVI–LVII.

Tot astfel la Alecu Russo, a cărui proză memorialistică[14], surprinzător de nostalgic-conservatoare, se completează totuși de minune cu rapsodiccle exclamații și chemări la reînviere din *Cântarea României*: „era vremea atuncea, când tot omul trăia fără stăpân și umbla mândru, fără să-și plece capul la alt om; când umbra văilor, pământul și aerul ceriului era deschisi tuturora; iar viața sa trecea lină ca un vis" (CR, p. 142) sau „gândirea să ivește luminoasă pe deasupra întunericului... Gândirea, duhul dumnezeiesc ce zidește, și credința ce dă viața..."(CR, p. 140).

Într-un sens și mai general, ideea de deșteptare sau redeșteptare, comună unor Alecu Russo în Moldova, Nicolae Bălcescu în Muntenia[15] sau Andrei Mureșanu în Transilvania (ca și în fond tuturor celor din generațiile secolului al XIX-lea) rimează de minune cu neoplatonismul (cel romantic sau cel ortodox). Vianu găsește de asemenea o schemă neoplatonică în poemul cosmogonic al lui Hasdeu, *Dumnezeu*[16].

Să vorbesc pe scurt și despre secolul al XX-lea. Aici, uneori în forme filosofice elevate și complexe, alteori în forme atât de simpluțe și de nemijlocite încât stârnesc zâmbetul, neoplatonismul avea să mai cunoască încă o reabilitare. Astfel, abundența

---

[14] Alecu Russo, *Cântarea României* (București: Minerva, BPT, 1985), pp. 10–24 și 107–121. În text CR.

[15] Teorie susținută și de istorici literari români precum Paul Cornea.

[16] Vezi Tudor Vianu, *Opere*, 13 vol. (București: Minerva, 1972–1991), II 129 (eseu publicat inițial în 1946). N-aș vrea să merg și mai departe spunând că până și un Coșbuc sau un Goga ar fi scris altfel dacă nu se simțeau și ei tot dublu influențați (prin fondul lor ortodox, dar și prin cel de epigoni ai romanticilor). Nici n-aș vrea să încerc demonstrația că Iorga și Pârvan aveau să teoretizeze mult mai solid (deși cu întârziere) conceptul acesta de flux și reflux atât de larg acceptat, deși socot că o astfel de încercare de demonstrație n-ar fi absurdă. Cât despre studiile neoplatonice românești de specialitate, pe câte îmi dau seama cel dintâi a fost Grigore Tăușan, *Filosofia lui Plotin* (1900; a patra ediție, 1993).

angelică în paginile ilustrative din „Gândirea" sau în versurile „iconarilor" și ale gândiriștilor mai însemnați sau mai mărunți nu este numai împrumut cu dobândă scăzută din capitalul imagistic al ortodoxiei răsăritene, ci este adesea o folosire pragmatică (să nu spun: cinică) a descendenților teologici ai lui Plotinus.

Că însă se simțea în continuare nevoia unui neoplatonism acum deja profund înrădăcinat în idiomurile intelectuale ale societății românești ne-o dovedesc și alte exemple. Astfel teoretizările epistemologice ale lui Lucian Blaga recurg la Plotinus uneori direct[17], alteori indirect[18]. Oricum, îmi vine greu să îmi imaginez că opera lui Blaga în totalitatea ei, în structurile ce-i unesc poezia, filosofia, drama, ar putea fi imaginabilă fără asimilarea prealabilă a neoplatonismului.

În măsură aproape egală putem spune că Tudor Vianu se întemeiază pe neoplatonism, deși mai curând pe implicațiile estetice decât pe cele cognitive sau ontologice ale acestuia[19]. În fine, ar mai fi de amintit aici poezia lui Doinaș sau gândirea critică a lui I. Negoițescu, de altfel tot fondul comun al *Cercului Literar*. Și aici, adică într-un grup care vroia să evite în mod programatic și deliberat naționalismele și sacralizările, se percepe pe cât se poate de clar nevoia de a folosi cadre neoplatonice ca un fundal armonizant și cuprinzător pentru demersurile mai raționaliste, mai analitice, sceptice sau contestatorii în care se lansau membrii ei.

[17] Lucian Blaga, *Censura transcendentă* (1934).

[18] Mai ales în *Diferențialele divine* (București: Fundația Regală, 1940).

[19] Să ne gândim la atâtea pasaje din *Estetica* (1934), cf. Tudor Vianu, *op. cit.*, VI, 116, 210–21, 324–9, 416 și în alte locuri, sau la articolul din „Revista de filosofie", 1930, 4:417–448 (cf. *op. cit.*, VII, 553–592: de altfel în vol. VII, Plotin se numără printre cei 5 sau 6 cei mai citați autori. Vezi și *ibid.*, VIII, 374–5 sau XIII, 50–63 printre multe alte locuri.

VI

Cum spuneam încă de la început, nu mi-am propus aici un studiu exhaustiv. Sunt convins că exemplele date pot fi adâncite și, mai ales, înmulțite. Mă interesează în schimb o încercare de evaluare. Ce se întâmplă cu o societate și cu o cultură în care o anume orientare filosofică a putut avea un efect disproporționat de mare? Și câte dintre realitățile istorice ale unei astfel de societăți pot fi legate de mișcarea cu pricina?

Să-mi exprim întâi de toate această fundamentală poziție. După cum s-a dovedit a fi fost o deplină eroare a ultimilor o sută de ani căutarea unei cauzalități exclusive în *economicul* treburilor umane, tot astfel mi se pare îngust și mărginit să se caute frecvent cauzalități la fel de mecanice în *ideile* unei perioade sau ale unei comunități. Oricine are cât de puțină putere de judecată flexibilă înțelege că treburile publice și motivațiile individuale sunt totdeauna efectul unei *multitudini* de factori. Liniile etico-ideologice traversează *oblic* realitatea istorică, având ele o *independență* a lor față de cele ale sistemelor fie de gândire, fie de acțiune socio-politică.

Un sistem sau o doctrină nu garantează niciodată nici binele total, nici răul total. În sine, o doctrină nu este și nu poate fi aproape niciodată „bună" sau „rea". Ea are însă aproape totdeauna un anume potențial de impacturi negative și pozitive care se declanșează și apoi se actualizează în funcție de circumstanțe istorice variabile.

Astfel s-ar putea prezice că pe solul materialismului vor crește răul și erorile, atât în caracterul individual, cât și în trăsăturile sociale. Cu toate acestea, excepțiile sunt numeroase: eroismul, integritatea morală, dorința de progres, toleranța, gândirea critică s-au putut găsi în combinații diverse la indivizii pătrunși de această gândire. În cazul încă mai specific al marxismului s-au putut observa cele mai diferite consecințe, mergând de la inumanitățile stalinismului până la regimurile benefice, chiar când erau eronate, ale lumii scandinave. Același marxism, cu toate simplificările sale

grotești în filosofia istoriei, a putut să intre în combinații stimulatoare, și chiar științific indispensabile, atât în economia politică, cât și în politologie.

Totodată, știm prea bine că o doctrină cuprinzătoare poate fi adoptată din direcții foarte diferite. Sistemul hegelian a putut sluji drept justificare la regimuri de Stânga precum și de Dreapta. Cu atât mai vârtos Nietzsche, ale cărui teorii „deschise" au fost înșfăcate de anarhismul apolitic, de represiunile violente ale extremei drepte, dar și de activiști de Stânga din a doua jumătate a secolului al XX-lea. Creștinismul, având drept esență și scop declarat valorile benefice și salvifice ale consolării, blândeții, dreptății și speranței, a putut genera cruzimi și persecuții, apăsări și îngustimi. Capitalismul democratic, sistem al individualismului, al liberei întreprinderi și al prosperității, a putut duce la exploatare și colonialism, la cupiditate și egoism, la sfărâmarea căldurii umane, mai mult, a putut și poate duce la propriile sale intoleranțe. Ne putem gândi și mai departe, la sisteme sociale largi, cu cadrele de gândire respective: feudalism, sclavagism[20].

Cu alte cuvinte, adoptarea unor anumite feluri de gândire nu garantează în sine nimic. Adoptarea unei poziții opuse rămâne sterilă, după cum o poate dovedi o privire calmă asupra campaniilor de denigrare sau de glorificare a unor Eliade și Cioran (sau a altora din generația lor), proclamați sforăitor ba drept călăuze fără de greș ale neamului, ba drept fioroși vinovați istoric, fără ca una sau cealaltă din aceste zgomotoase teorii să ne poată urni înainte în înțelegerea istoriei, nici în general, nici măcar, în cazul particular al României.

De ajuns însă cu acest set de explicații. Să vedem cum se aplică ele la neoplatonism și la istoria română.

---

[20] Eugene Genovese, *The Southern Tradition. The Achievement of an American Conservatis* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994).

VII

Cum am spus și în alte ocazii[21], faptul istoric fundamental al istoriei românești moderne este că tranziția de la o societate arhaic-tribală la modernitate s-a făcut incomplet, pieziș, precum și cu anume recalcitranțe. Această stare de lucruri a rămas o povară durabilă pe umerii istoriei românești până în ziua de azi. *Nemulțumirea* tranziției a rămas ca un permanent gust amar, dar a și explodat recurent cu furie oarbă. Există un anume fond eretic-utopic (gnostic sau bogomil i s-a spus câteodată) la care mereu se recurge (uneori conștient, dar mult mai adesea inconștient) în România. El, acest fond utopic, este socotit de regulă creștin sau ortodox, dar orice privire cât de cât avizată își dă seama că este vorba de o absurdă confuzie. (Pe această confuzie s-a întemeiat politizarea misticului de către mișcarea legionară în anii '30.)

Ei bine, întrucât acest sentiment nearticulat și difuz de nemulțumire față de modernitate, întrucât această nevoie de utopism regresiv nu dispuneau de o formulare proprie în cuvinte, ele au acaparat neoplatonismul (dublu sau chiar triplu) găzduit de gândirea carpato-dunăreană și au căutat să-l transforme în doctrină de împrumut.

Se preta neoplatonismul la așa ceva? Răspundem fără șovăială: da, se preta. Se găseau destule înrudiri în ambiguitatea sa față de universul real și în relativizarea istoricității. Era bine înșurubat în creștinismul răsăritean. Privea spre armonie și spre transcendență cu bucurie și speranță. Nu dispunea de o teorie economico-socială proprie. Putea la rigoare să justifice filosofic nostalgia primitivă după o epocă de aur, paradisiacă, pierdută undeva în negura vremilor, nostalgie de care a suferit atât de grav mai toată cultura și gândirea română modernă.

[21] E.g. Virgil Nemoianu, „Nicolae Manolescu la 50 de ani", „Agora", 3 (februarie 1990), 1:291–302.

Era însă indispensabil sau inevitabil ca lucrurile să se petreacă în acest fel? Tot fără șovăială răspundem: nu, câtuși de puțin. Nu încape îndoială că, dacă aceleași doctrine neoplatonice s-ar fi grefat pe tradițiile raționaliste ale religiozității occidentale, alte reacții și combinații de mentalitate s-ar fi constituit. De fapt, de ce să vorbim la condițional? Știm prea bine că lucrurile s-au petrecut tocmai așa, în Renaștere, de pildă. Mai mult, nici nu e nevoie să mergem chiar atât de departe, ci numai să ne referim la exemplele date mai sus. Vianu și *Cercul Literar* de la Sibiu au putut folosi neoplatonismul în chipuri pe deplin umanist-raționaliste. Chiar și un Blaga recurgea la „cenzura transcendentă" pentru a domestici și a explica tensiunile absurdului și ale imperfecțiunii în univers. Extrema dreaptă românească în schimb a folosit neoplatonismul dimpotrivă, pentru a încerca să întemeieze o doctrină totalitară, a utopiei indigeniste și antimoderniste.

VIII

Neoplatonismul, ca și orice platonism în genere, implică pericole grave: dacă nu sunt ele neapărat totalitarism *in nuce*, cum s-a pretins uneori, poartă totuși în sine potența acestuia. Ele pot, în numele spiritului și al speranței utopice, în numele înaltelor valori, al căutării elitare, chiar și al imaginației dezlănțuite, să acționeze ca o furtună pustiitoare. Interpretat în *litera* sa, neoplatonismul poate ajunge solul pe care vor crește forme de fanatism și de respingere a lumii. Or, din păcate, în cultura română nu au putut fi evitate aceste erori. Legionarismul, pomenit mai sus, ar putea fi un simplu episod dacă nu ar fi fost solidar cu anume aspecte mai vast răspândite ale mentalității românești (cum ar fi unele mai sus numite: utopismul edenic, nemulțumirea față de propria evoluție și altele) și nu le-ar fi dat glas violent. Interpretat însă după *spiritul*, iar nu după litera sa, neoplatonismul reprezintă temeiul celei mai liberale forme a creștinismului,

cadru posibil chiar pentru o racordare ecumenică a religiilor sau pentru unele soluții de rezolvare a conflictului globalism-multiculturalism din ziua de azi. În cultura și societatea română efectele binefăcătoare s-au putut observa adesea. Nevoia de armonie și de frumos, nevoia de împăcare și echilibru cu naturalul au crescut tot pe solul fertil al neoplatonismului. Toleranțele zâmbitoare din istoria societății românești, nonșalanțele sale grațioase își găseau o îndepărtată îndreptățire ca un ecou al orizonturilor învăluitoare schițate în viziunea neoplatonică.

Ce mă conving pe mine toate aceste reflecții și exemple? Că însăși geneza și identitatea societății românești sunt împletite strâns cu un corp de gândire filosofică mai curând decât cu altele. Că studiul acestei filosofii este de mare folos și de mare nevoie pentru cei care vor în mod sincer să înțeleagă și să judece o întreagă istorie și cultură. Că mai ales mecanismele de asimilare, de pătrundere, de răspândire, de aplicare, de înțelegere, căile de acces, variantele și nuanțele și combinațiile (laolaltă și fiecare în parte) reprezintă un subiect legitim care-și caută insistent cercetătorii specializați.

ȘTEFAN AUG. DOINAȘ: O EXISTENȚĂ ARMONIOASĂ*

Acum, la sfârșit de secol, de mileniu, putem afirma cu încredere și fără teama de a greși: Ștefan Aug. Doinaș va rămâne una dintre figurile centrale ale culturii române din secolul al XX-lea. Este această certitudine, adaug îndată, o mare fericire și liniștire pentru orice intelectual român și pentru oricare dintre cei care iubesc România. Aceasta din trei motive: unul privind împrejurările nemijlocite în care a crescut și s-a afirmat excepționalul om de cultură care împlinește șaptezeci și cinci de ani. Al doilea, pentru ceea ce ne spune cu privire la continuitatea și stabilitatea identității românești, a personalității unei culturi care câteodată nu pare prea sigură pe sine. Al treilea, din motive personale. Să le iau pe rând.

Ștefan Augustin Doinaș este un român al Transilvaniei, al Europei Centrale, al acelei margini a României care se lipește de Occident și a căutat totdeauna (nu fără un anume succes) să se înscrie în acest Occident european. Așadar, Doinaș nu este *singur*: el se afirmă, se constituie, suie, integrat strâns într-o pleiadă absolut extraordinară de intelectuali, comparabilă, da, cu grupuri cum ar fi fost în secolul trecut „Junimea" de la Iași; nu poate fi înțeles decât împreună cu Negoițescu și Radu Stanca, Regman și Balotă, împreună cu Wolf von Aichelburg și Radu Enescu, Rudy Schuller, Eugen Todoran și Eta Boeriu, sub aripa unor Lucian Blaga, Liviu Rusu, Henri Jacquier sau Victor Iancu. Oamenii aceștia — nu i-am numit pe toți, firește — au reprezentat,

* „Revista de istorie și teorie literară", 3–4/1995, pp. 261–271.

s-o spunem foarte tare, tot ce e mai bun, într-un moment crucial al istoriei carpato-dunărene: au reprezentat valorile echilibrate ale unei tranziții civilizate dintre tradiție și modernitate, au reprezentat refuzul extremismelor de Dreapta și de Stânga, au reprezentat credința vie, neclintită, în vocația de libertate și toleranță a României. Dacă acest lucru nu e înțeles răspicat de către societatea română actuală, înseamnă că lucrurile nu stau bine, că procesul de însănătoșire nu înaintează mulțumitor. Doinaș și colegii lui de grup și de generație au creat nu numai valori de superlativ merit, ei nu sunt numai oameni care au suferit în închisori și sub interdicții, dar mai ales sunt cei care au ajutat intelectualității din țara lor să lege trecutul de prezent, pregătind viitorul prin menținerea unei continuități selective.

Ajung la al doilea motiv. Din păcate, mult prea adesea tindem să reducem cultura română la câteva vârfuri: Eminescu, Brâncuși, Ionescu, Enescu. E o mare nedreptate făcută unei societăți și unei culturi care e incomparabil mai abundentă și mai complexă. În tot ce are ea mai substanțial, această obște umană, a celor de limba română, se întemeiază pe o anume senină încredere în sine, pe o temeinicie a muncii, pe un zâmbitor optimism, pe o împăcare cu natura și cu semenii. Cultura aceasta românească este cea a lui Alecsandri și Odobescu, a lui Slavici și Hogaș, Theodor Aman și Ion Pillat, Mircea Florian și Mihai Șora, Titu Maiorescu și Iuliu Maniu. Spre marele ei noroc, spre marea ei fericire, comunitatea aceasta l-a avut în deceniile ei cele mai grele pe Ștefan Aug. Doinaș drept nobilă și vrednică pildă, purtător al unei tradiții fără de care iute ar fi căzut pradă pieirii.

Dar nu în ultimul rând este cazul să ne gândim atunci când Doinaș împlinește șaptezeci și cinci de ani și la propria lui personalitate. Avem în față un om care s-a autoconstruit existențial și estetic cu eforturi considerabile. Avem în față pe ziditorul unei opere poetice maiestuoase și bogate în fațete. Avem în față pe stâlpul unei culturi enorme care a militat mai activ decât oricine pentru joncțiunea literaturii române cu lumea mare din afară ca editor și traducător. Avem în față un om care a continuat mereu să fie propriul stăpân, condus de *propria* judecată, care a știut să-și

păstreze integritatea morală și interesul responsabil pentru treburile obștești. Mai presus de toate acestea se cuvine să vedem în figura lui Doinaș, așa cum, treptat, intră ea în Istorie, un om care a stăpânit arta aceea inegalată de a ține dreaptă cumpăna dintre individualismul nesovăitor și deschiderea spre dialogul social și spre comunitatea cu semenii. Reticența, înțelepciunea, cugetul înțelegător, toate acele trăsături pe care (timid) ne-ar plăcea să le aplicăm românilor în genere le găsim bine și frumos întrupate la unul dintre ei, atunci când privim îndărăt spre trei sferturi de secol de armonioasă existență. Ștefan Augustin Doinaș este un ambasador sosit dintr-o Românie așa cum ar putea fi ea să fie, așa cum ar trebui ea să fie.

Mai 1997; „România literară"

ION NEGOIȚESCU: O CONTINUITATE DEMOCRATICĂ DE GÂNDIRE ȘI ACȚIUNE

Negoițescu a făurit planul unei istorii a literaturii române înainte de 1964, și anume în cei trei ani pe care i-a petrecut în închisoare. Acolo l-a prezentat, pare-se fără succes, intelectualilor din celulă. A persistat totuși, reușind să publice acest plan în 1968 în mensualul literar orădean „Familia", profitând atât de perioada de efemeră liberalizare a semi-deceniului, cât și de prezența în redacție a unor colegi și prieteni cum ar fi Radu Enescu, Nicolae Balotă, Ovidiu Cotruș, Gheorghe Grigurcu. Chiar și în acei ani, apariția a stârnit mânia autorităților comuniste, iar criticii supuși acestora, cum ar fi printre alții Al. Piru și Valeriu Râpeanu, s-au grăbit să atace violent ideea. Au fost însă atunci și voci care i-au luat apărarea. Negoițescu a continuat să lucreze, cel puțin unul din volumele sale din anii '70, și anume *Analize și sinteze*, poate fi socotit travaliu pregătitor al *Istoriei*; după 1980, adică după expatrierea lui Negoițescu în Germania, o parte din emisiunile sale în limba română de la posturi de radio străine (*Europa Liberă*, *BBC* din Londra, *Deutsche Welle* de la Köln și altele) reprezintă fragmente din proiectul amplu al istoriei; să mai adaug aici conferințe sau cursuri ținute la Münster, la Heidelberg, la Paris și în alte părți. Probabil că nu se aștepta autorul să-și vadă în cele din urmă publicată această operă majoră tocmai în capitala țării sale natale, schimbată, cel puțin din punct de vedere cultural, în chip spectaculos față de deceniile trecute. Totodată însă, poate că nici la reacțiile ostile și la insultele (uneori infame) al căror obiect a devenit nu se va fi așteptat Negoițescu.

Evident, nu e greu să distingem iute defectele istoriei lui Negoițescu. Ea nu se înscrie în normele științei literare: lipsesc bibliografiile, lipsesc referințele critice. Contextul socio-istoric e sugerat cu zgârcenie excesivă, metodologiile moderne, semioticile culturale sunt ignorate cu desăvârșire, axiologia estetică domnește în chip autoritar. Scriitura e de o încruntată splendoare, precizia se învecinează cu obscuritatea, structura diverselor secțiuni e capricioasă, impredictibilă, ciufută aproape.

Într-un cuvânt, Negoițescu nu a scris (ca I. Rotaru) un manual din cele care, șapirografiate, să folosească studenților mai leneși la examene ca substitut de lectură a textelor originale. Nici nu a scris o carte delectabilă, amuzant-luxuriantă, ca a lui George Călinescu, o carte care să amintească de Bucureștii de odinioară ai tihnitelor grădini de vară și ai jocurilor nesfârșite, libere și duioase, ale imaginației.

Avem în schimb o carte a erei comunsite, austeră și amară, îndârjită în apărarea frumosului și a binelui, o carte îngrijorată de soarta culturii române, o carte a naufragiului și a izolării. *Istoria literaturii române* a lui Negoițescu e pe deplin lipsită atât de spirit festivist-laudativ și solemnitate canonică, cât și de rodomontadă carnavalescă și de agitație ludică. Într-un fel, este un manual de auto-critică națională. Or, dacă acest lucru e adevărat, ajungem aici la rădăcina problemei, la motivul principal al ostilităților viscerale pe care le observăm printre mulți cititori din România.

Într-adevăr, tema aceasta a autorilor și criticilor români ca instanță continuă de contestare a societății și a națiunii lor, ca un *basso continuo* al suspiciunii conștiinței naționale (dedublată) față de sine revine insistent în paginile opului lui Negoițescu. (Mă abțin de la exemple, cititorul sârguincios le va găsi singur, dacă nu s-a ciocnit încă de pe acuma, agasat, de ele.)

Nu se mulțumește însă cu atâta Negoițescu. Atunci când aceste personaje de vază ale operei sale nu se înscriu cu mâna proprie în tematica procesului de sfidare și de interogare critică, de punere sub semnul întrebării, se văd ele însele puse sub semnul întrebării. Cazul cel mai proeminent este cel al poetului romantic din secolul al XIX-lea, care a ajuns de vreo câteva decenii încoace

prescurtare stenografică a identității naționale. În adevăr, astăzi o obiecție la adresa lui Eminescu este percepută de majoritatea intelectualilor români ca o declarație de război împotriva „ființei naționale". Nu este aceasta o situație sănătoasă, iar Negoițescu nici nu o acceptă. Autor al unei monografii excepționale despre meritele lui Eminescu în plăsmuirea idiomurilor imaginative și reconstrucției poetice a limbii române, Negoițescu nu-și ascunde totuși distanța adversarială față de ideologia naționalistă eminesciană ale cărei prelungiri au avut adesea, după cum știm, consecințe nefaste în istoria românilor.

Dacă Eminescu însuși nu este scutit de astfel de rezerve, cu atât mai reliefate apar ele când e vorba de alții, fie în propozițiile scurt retezate folosite pentru Văcărești, Vlahuță sau Eftimiu, fie în criticile implicite sau explicite la adresa unor Nicolae Iorga, Nae Ionescu sau Ion Barbu.

Toate aceste supărătoare elemente diferențiatoare au totuși o coerență a lor, sunt ținute laolaltă de o anume orientare ideologică. Aceasta este, fără putință de îndoială, opțiunea lui Negoițescu pentru europenitate, convingerea, împărtășită de numai o parte dintre cititorii săi, că locul cel mai potrivit al culturii române este ca rudă (fie chiar și ca rudă mai săracă) în familia valorilor și a standardelor de măsurare ale lumii apusene. Negoițescu se arată prielnic tuturor acelor scriitori de limbă română care pot fi integrați cu mică dificultate printre colegii lor europeni. Așa ar fi Codru-Drăgușanu și Odobescu în secolul al XIX-lea, așa ar fi, nițel mai târziu, Constantin Stere, Lucian Blaga și Tudor Vianu, așa ar fi mai ales scriitorii afiliați cercului Lovinescu, mișcare atât de generoasă în acomodarea și încurajarea tuturor minorităților, etnice sau sexuale, sub semnul profesionalității estetice și al inteligenței analitice. Se acordă, de pildă, în această *Istorie*, spațiu larg unor Dinu Nicodin, Victor Papilian, F. Aderca și I. Călugăru. Dar, chiar și dincolo de astfel de opțiuni, cartea lui Negoițescu este plină de surprize și de descoperiri, având tendința, nițel malițioasă, de a minimaliza valorile convențional acceptate și de a promova în schimb, de a atrage atenția măcar, asupra unor lucrări mai puțin cunoscute. Nu e nevoie să fii totdeauna de acord cu

concluziile criticului: dar nu-i vei putea nega o lectură foarte conștiincioasă și completă a literaturii române, debușând într-o judecată originală, independentă.

Cum am putea rezuma mai bine și mai concis toate aceste trăsături distinctive ale *Istoriei* lui Negoițescu decât prin cuvântul „anti-canonic"? Cultura română, societatea română, deci inevitabil și literatura română se află azi într-un moment de răscruce al existenței lor: ele au toate nevoie de restructurări foarte adânci, de reorientări existențiale, dacă vor să se înscrie în configurația democrației globalizate a secolului al XXI-lea și dacă nu vor cumva să rămână la marginea drumului sau să se vadă supuse pericolului dispariției. Ei bine, în aceste condiții, un proces de revizuire generală, radicală, a trecutului istoriei culturale românești devine o imperioasă necesitate. Primul volum al *Istoriei* lui Nicolae Manolescu pare să meargă în această direcție. Tot așa, *Istoria literaturii* a lui Negoițescu.

Îmi permit însă în concluzie următoarea critică: nu de faptul că sunt prea instigatori sau cutezători se cade să-i certăm pe autori ca I. Negoițescu, ci pentru că nu sunt mai intransigenți, mai tăioși, mai contestatari, mai inventivi. O viitoare societate democratică românească are nevoie de imagistică și de discursuri radical modificate, iar nu de un trecut al obișnuințelor trândave, al repetițiilor instituționalizate.

MOȘTENIREA LUI ION NEGOIȚESCU

I

Vestea bolii fatale a lui Negoițescu m-a luat prin surprindere. Îl văzusem în iunie 1992 la München: părea mai obosit, mai lent, ezita să iasă la plimbări sau în vizite, dar era, în esență, un om pe deplin valid și activ, viu la minte, veșnic scufundat în lectură și scriere, cu planuri bine schițate pentru viitor. Știam, vag, despre o insuficiență hepatică. Brusc, înainte de Crăciun, simptomele s-au agravat, la internare s-a dovedit că boala hepatică evoluată malign și ireversibil izbutise să macine esențialul organ intern, începuse să-și răspândească influența destructivă asupra sistemului pulmonar, a celui digestiv. În mai puțin de șase săptămâni, la 6 februarie, la ora 5 dimineața, la spital, medicii înregistrau decesul. Moartea lui Negoițescu a fost cea a unui latin antic; în deplină conștiință, calm și luciditate, luând din vreme dispoziții testamentare. Prefera să nu vadă oameni, să nu comunice telefonic. Cei care i-au stat alături zi de zi cu devotament au fost scriitorul și eseistul Emil Hurezeanu (executorul său testamentar) și Ana Hagiu-Mureșanu. Ionel Vianu a venit din Elveția să-l viziteze. Vorbeam cu el la telefon tot la două zile, comunicarea însă era tot mai dificilă, vocea nu-l mai ajuta, cuvintele își pierdeau treptat din valoare.

Este extrem de greu să scrii la dispariția cuiva care-ți este foarte apropiat. Îl cunoșteam pe Ion Negoițescu din 1957; va să zică două treimi sau mai bine din viața mea au fost împletite cu a lui. Știu foarte bine, i-am spus-o deschis în scurtele săptămâni dintre verdictul medical și deznodământul fatal, că durerea mea este în bună parte egoistă. Există zone întregi ale sensibilității

mele, ale discursului meu, ale comunicării mele care, o dată cu el, sunt acum obliterate. Nu sunt, firește, nici primul, nici ultimul care trăiește o astfel de experiență; știu, de asemenea, că am mai făcut același tip de reflecții când, acum peste cincisprezece ani, dispărea dintre cei vii bunica mea, Otilia. Zadarnic: astfel de considerații nu domolesc în nici un fel suferința.

Poate însă că e mai bine să nu mă răsfăț în reacții personale, ci mai curând să încerc, rece și stoic, așa cum admirativ îl observam pe Negoițescu însuși în zilele în care a confruntat eternitatea, să cuget la ce înseamnă această pierdere pentru cultura și societatea românească, în acest deceniu plin de anxietăți și de incertitudini pentru ele. Vreau să mă refer întâi la trei zone: la libertate, la nobilitatea culturii și la patriotism.

II

În sensul cel mai real al cuvântului, Negoițescu a fost emblematic pentru setea de libertate printre români. Nu știu câtă lume a înțeles acest lucru. Sigur, se știa despre activitățile lui disidente, se știa despre conflictele lui cu opresorii comuniști. Acestea rămân, totuși, lucruri de suprafață, ținând numai de nivelul social-politicului. Mecanismele intime erau altele: patima pentru libertate era ancorată într-o inflexibilă apărare a propriei diferențe, a propriei identități. Dreptul acesta monadic, leibnizian, la propria structură, bună sau rea, constituia la Ion Negoițescu, mai mult decât la aproape oricare alt român pe care l-am cunoscut, însăși temelia în absența căreia *nu putea*, chiar dacă ar fi vrut (dar *nu* voia!), nu putea nici măcar respira. Pentru o comunitate, pentru o societate, prinse (vai!) încă în colectivisme de sorginte arhaică, lucrul reprezenta un șoc pe de o parte, un *skandalon* biblic, dar și un salutar semnal al propriilor potențialități. Toate celelalte, literaturitatea anticanonică, ironia absurd-suprarealistă, ludicul dandy-esc, orientarea sexuală alternativă nu erau decât detalii,

consecințe inevitabile sau întâmplătoare ale înțelegerii *libertății ca diferență*.

O viață întreagă, și anume în pofida faptului că a făcut încercări în acest sens, Negoițescu și-a vădit inaptitudinea pentru un „post", o funcție, un serviciu, în înțelesul pe care noi ceilalți, cu toții, îl dădeam acestor cuvinte. Negoițescu nu a avut o carieră exterioară pentru că era visceral incapabil să fie dependent, ca o sălbăticiune care nu poate fi domesticită. Îl interesa filosofia politicului, dar, incapabil de compromis, nu reușea să se fixeze în fidelități pragmatice. Era și aceasta una din acele formidabile și rare incapacități în fața cărora românii s-ar cuveni să se închine cu smerenie.

Mai simplu este să vorbim despre a doua calitate: aderența la nobilitatea culturii. Negoițescu, om fără doctorate sau titluri profesorale, om pe care, spre rușinea și pierderea ei, Academia Română nu a avut privilegiul de a-l număra printre membri, a stat și a rămas ca un exemplu inegalabil al acribiei științifice, al preciziei de gândire și de exprimare, al devotamentului pentru valori și pentru standardul calității scriitoricești. Pentru acest neclintit estetizant, eticul era pururi intersectat cu frumosul și îi era acestuia din urmă (ca la supremul său învățător, Friedrich Schiller) țelul, moralitatea și religia, erau aria în care afluențele literare și poetice, urmărite consecvent, doreau să se reverse, căutau să se împlinească. Negoițescu distrugea de fiecare dată manuscrisele care i-ar fi trădat enorma tenacitate, efortul lingvistic, migăleala de cercetător. Personal nu pot să nu regret, de dragul viitorimii, astfel de pierderi. Dar știu că în schimb ne-am ales cu formulări lapidare, de o rece strălucire și o maximă responsabilitate, în a căror densitate verbală găsim captate dinamicile și dialecticile unei culturi române, văzută prin prisma empatiei, dar și întotdeauna alături și împreună cu tot ce a dat mai bun cultura lumii. Nu mai puțin decât intensitatea perversă a lecturii din interior intra în mixtura specială a discursului critic și o sinceritate crudă, alături de o căldură aproape duioasă, erotică și care îl unea organic cu toată cultura europeană, de la muzică și pictură, până la filosofie și teologie. Într-un cuvânt, ochiul

competent care privește opera lui Negoițescu în ansamblul ei vede că ea îl înscrie pe autor în seria marilor dascăli critici ai românilor, în seria Maiorescu, Lovinescu, George Călinescu.

În fine, vreau să adaug aici tare și răspicat un lucru care îi va surprinde și îi va șoca pe cei zeloși întru stereotipuri. *Ion Negoițescu a fost cel mai intens patriot român pe care l-am cunoscut în viața mea*. Să încep cu un citat: în plin război, pe la 1916, vienezul Karl Kraus, acuzat de obstinatele și intrepidele sale batjocuri la adresa lumii, de altfel agonizante, în care trăia, răspunde colțos: „Sunt prea mare patriot pentru ca să îngădui altcuiva, unui satiric din străinătate, să fie mai necruțător la adresa patriei mele decât pot să fiu eu". Așadar, Karl Kraus, la vremea sa, aspira la titlul de cel mai implacabil critic al vechii Austrii habsburgice, tocmai din dragoste față de ea. Negoițescu poate fi prea bine comparat cu Karl Kraus în privința atitudinii față de țara de baștină, dar modelul, sigur, nu este nou: el datează de la profeții cu bici de foc ai Vechiului Testament, de la Ezekiel și Isaia și Ieremia care găseau cele mai aspre cuvinte împotriva neamului din care făceau parte. Însăși expatrierea marelui scriitor a fost, știu despre ce vorbesc, un act de patriotism, actul unui om prea sensibil, prea îndurerat pentru a putea suporta siluirea neîncetată, umilirea secundă cu secundă a maicii sale. S-a retras în Occident, tăcut sau vociferant, cultivând în paradisul mărunt al Münchenului imaginea idilică a unei Românii așa cum ar fi vrut-o, părtașă demnă la civilizația Europei Centrale, la globalitățile și inițiativele lumii moderne. Entuziasmul incredibil de după decembrie 1989 s-a topit încet, pradă unei dezamăgiri chinuitoare, care, sunt convins, i-a grăbit sfârșitul. Criticile amare la adresa culturii române care abundă în paginile scrise de Negoițescu cresc pe solul unei pasionate dorințe de afirmare a neamului său, patimă pe care troglodiții și energumenii n-au cum s-o înțeleagă, pentru că ei înșiși nu au putința sau potența să o trăiască. Neamul românesc și Ion Negoițescu: iată una din marile, din necunoscutele povești de dragoste ale acestui secol care se sfârșește.

III

În ultimul an dinaintea morții sale, Negoițescu se găsea prins în două proiecte majore: amintirile și istoria literaturii române. Dacă privești îndărăt, la munca ce se întinde pe aproape o jumătate de secol, te uimesc consecvența, tenacitatea cu care a căutat acest om să transpună în realitate imboldurile originare ale minții și sensibilității sale. Ce recunoaștem de la început, din anii adolescenței încă? O dăruire deplină pentru literatura română, pasiune, perversă aproape, pentru avangardismul și experimentalismul occidental cel mai recent, fie el în literatură, fie în filosofie, un respect tradiționalist ferm față de Europa Centrală ca fundal al românității, în ceea ce are ea latin-germanic, sau pur și simplu organic-european, în fine, efortul de a împleti etic-religiosul cu esteticul. În celebrul act de solidarizare ideologică față de liberalismul lovinescian (atac fățiș, demn și intrepid împotriva dictaturii militare), în lansarea și publicarea (cu enorme dificultăți materiale și politice) a „Revistei Cercului Literar", Negoițescu a jucat rolul esențial al unui mecanism de declanșare. Nu întâmplător, aceste prime manifestări exprimă tocmai jocul dialectic al pomenitelor elemente: de altfel nu trec cu vederea că, în feluri diverse, acestea erau prezente și la excepționalii săi colegi de grup, la Radu Stanca, la Ștefan Aug. Doinaș, ca și la ceilalți.

În acel deceniu cinci al secolului, „cerchiștii" s-au alăturat uneia dintre secțiunile partidului liberal, cea care, sub îndrumarea directă a remarcabilului tânăr om politic Mihai Fărcășanu, îl recunoștea drept lider pe istoricul George Brătianu. Acest act nu reprezenta o negare a venerabilei tradiții ardelene național-țărăniste de sub conducerea lui Iuliu Maniu, cu atât mai puțin a monarhiei (formă normală de guvernământ a României moderne și parlamentare), ci numai o contestare tinerească, întemeiată pe circumstanțe regionale. Liberalismul democrat de la 1945 îi se părea cosmopolit și național totodată, înnoitor, așa cum și era în realitate. S-a vorbit mult (atât în anii comunismului, cât și în

ultimele douăsprezece luni, pe baza relatărilor directe ale lui Negoițescu) despre „incidentul legionar", cu durată de câteva săptămâni, petrecut atunci când autorul avea vreo optsprezece ani. Este vorba de un act de tinerească disperare: tocmai acel pătimaș și emoțional patriotism, care nu-l va părăsi pe Negoițescu vreme de o viață, l-a îndemnat, în momentul sfâșierii României, la un gest extrem, la grotesca eroare de care amicii voltairieni (un Regman, un Radu Stanca) râdeau cu hohote la vremea sa. Mai bine de cincizeci de ani de activitate publică, de sinceră și adâncă expresie civică, adesea militantă, câteodată împinsă până la gravitatea sacrificiului, aveau să definească profilul lui Ion Negoițescu ca pe acela al unui democrat cosmopolit, ostil extremei drepte prin toate fibrele sale.

Aceiași cincizeci de ani aveau să probeze consecvența cu care Negoițescu a urmărit țelul (imposibil de atins?) al tinereții sale: anume conturarea unei imagini culturale alternative a societății românești, prin împletirea organică a experimentalismului estetic occidental cu tradiționalismul constructiv românesc de tip central-european. Studiul seminal despre Eminescu (greu îmi vine să-i găsesc egal în literatura de specialitate, ca densitate de idei!) se bazează pe un scenariu de acest tip: „Eminescu plutonic", al postumelor, al textelor refulate și ascunse reprezintă o modernitate rebelă și camuflată îndărătul unui „Eminescu neptunic", cel al versurilor publice, sentimentale, civice, ale României convenționale. Vizionarul, transcendentul, general-umanul este umbrit și refulat de civismul socio-național. Volumul de debut, *Scriitori moderni* (1960), după ani de temniță comunistă, argumentează că îndărătul fațadei vizibile a scriitorilor din secolul al XIX-lea și de la începutul secolului al XX-lea se poate descoperi o substanță a românității care râvnește și țintește tocmai contopirea cu avangarda europeană. Toate volumele critice ulterioare, susțin eu, toate volumele până la *Istoria literaturii* din 1992 nu fac decât să o prepare pe aceasta din urmă. Cât despre aceasta, coloana vertebrală a operei lui I. Negoițescu, ea se cuvine a fi citită ca o operă demonstrativă; este încercarea de a răspunde la o întrebare specifică: în ce feluri anume se raportează cultura română la

constelația de valori pe care le numim pe scurt „europenitate"? Numai înțelegând această intenționalitate (ideologică în sensul cel mai adânc și mai pur) putem citi corect această carte. Atunci de-abia înțelegem de ce par privilegiați cantitativ (ca număr de pagini) unii autori față de alții, atunci abia înțelegem de ce sunt scoase în relief judecățile etice și de autocritică națională. Tot atunci înțelegem că estetismul atât de insistent afișat de Negoițescu are o structură de adâncime a sa: el decurge din dorința de a evidenția o dimensiune a profesionalității obiective și deliberate în societatea românească, de a promova o *rațională creatoare*.

IV

Acum, două scurte digresiuni. Întâi rămâne de studiat (ar fi un excelent subiect de disertație) rolul central al lui Negoițescu în anii șaizeci. Scurta, dar spectaculoasa renaștere literară din acel semi-deceniu s-a întemeiat pe două componente separate: reintrarea în arenă a unor extraordinari intelectuali din generațiile mai vechi (de la Noica și Cioculescu, până la Doinaș, Țuculescu și Geo Dumitrescu), dar și explozia de talent a generației tinere pe atunci, generația lui Nichita Stănescu și a lui Nicolae Manolescu. Ei bine, eu afirm că rolul de *joncțiune* al lui Negoițescu între aceste două aripi ale renașterii a fost esențial: el era printre cei foarte puțini care circulau liber și degajat între ele, le explica și le „traducea" pe una celeilalte. (Nu e de mirare că organele represive politico-ideologice, mult mai agile și mai acut pătrunzătoare decât exegeții culturali din România, îl detestau și se temeau de el.)

A doua, poezia. Negoițescu este unul dintre cei mai de seamă poeți postbelici de limba română. Rămân cu totul uluit de fiecare dată când constat că lucrul nu e notat ca unul de la sine înțeles. Practic nu există poet post-barbian mai bun decât Negoițescu, iar *Moire* este echivalentul românesc al eliotianului

Waste Land, un vaier tragic în adevăr demn de personajele lui Thomas Mann. Îmi propun să scriu un eseu pe această temă.

Revin. Operația începută în 1967 cu „scandalosul" plan din „Familia" a culminat cu ediția volumului întâi scoasă prin grija lui Z. Ornea la Editura Minerva. Apariția primului volum al monumentalei lucrări nu s-a bucurat de sprijinul firavelor „instituții" românești din Apus: dovadă comportarea ambivalentă a așa-numitei „Academii Româno-Americane". Și mai întristătoare a fost reacția din interiorul României: până la excepționalul dialog dintre Grigurcu și Doinaș din „România literară" (februarie 1993), comentariile au fost cu totul slăbănoage, fie ele favorabile sau nu. O excepție: scăpărătoarele analize ale Monicăi Spiridon, unul din puținele spirite „la zi" în peisajul critic românesc. Dar de ce ne-am mira? Obtuzitatea cititorilor de specialitate din România, a criticilor de „întâmpinare" va rămâne ca o indelebilă pată de rușine pe obrazul acestor decenii. Etapele sale anterioare, uriașul articol denunțător în „Scânteia" din 1958 (scris probabil chiar de acel Adolf Eichmann al culturii române, l-am numit pe Leonte Răutu), furioasele reacții la planul din 1967, când cutare șțab al criticii comuniste îl punea la zid pe marele om de cultură pentru că vedea la Eminescu „sinteza romantismului naiv și sentimental" (dezvăluindu-și, astfel, incultura crasă ce-l împiedica să înțeleagă referirea la terminologia filosofică a lui Schiller), în fine, refuzul meschin și poltron al Uniunii Scriitorilor de a-l premia pe Negoițescu acum doi ani.

Rămâne de văzut ce se va întâmpla cu volumul II (1945–1990) al *Istoriei*. Înțeleg că Editura Dacia își propune să publice materialul „brut" al volumului II, adică articolele scrise în decursul anilor (și uneori netipărite): nu este totuși echivalentul exact al unei istorii și parcă m-aș îndoi că acest volum va putea fi reconstituit. Oricum ar sta lucrurile, să repet că *Istoria* lui Negoițescu nu se poate discuta ca pur document de specialitate, ci cu precădere ca un moment dintre cele mai importante în însăși morfologia culturală românească, ca un moment major al epocii, precum *Norii* lui Petru Creția. Dată fiind starea actuală a societății românești, mi-e teamă că programul cultural-ideologic al lui

Negoițescu va rămâne, până una-alta, un simplu îndemn, dar fie și numai ca atare, e definitiv instalat în istoria culturii românești.

V

Mai explicite, articolele politice ale lui Negoițescu au apărut la Editura Dacia: au fost comentate, nu mă voi referi la ele. În schimb, aș cere cu toată energia — aș vrea să cred că aceasta este și părerea întregii obști scriitoricești și a lumii academice din România — ca dosarele Negoițescu de la Securitate, inclusiv mai ales *Poetica* schițată în 1958 (manuscris confiscat în mod abuziv, chiar și după standardele absurde ale legislației de atunci; sunt poate singurul cititor în viață, dacă nu-i punem la socoteală pe gardienii de la închisoarea de manuscrise), să fie restituite circuitului public. Nu există nici un pretext, dar nici unul, pentru ca forțele abuzului să mai amâne această acțiune de gravă pondere culturală și morală în istoria literaturii române.

Rămâne încă o dimensiune considerabilă, poate esențială, a personalității și a creației lui Negoițescu, care se cere reconstituită. Este vorba de literatura de tip confesional și personal. Mă mândresc cu faptul că am fost acela care l-a îmboldit cu tenacitate vreme de doi ani de zile pe Negoițescu să se ocupe de scrierea memoriilor. Îmi răspundea, nu fără dreptate, că nevoințele materiale îl silesc să se concentreze asupra recenziilor radiodifuzate, care îi erau plătite. Nu este mai puțin adevărat că Nego își imagina că are mai mult timp la dispoziție decât avea în realitate. Titlul: *Straja dragonilor* („Dragonerwache" este numele uneia din meterezele fortificațiilor Sibiului vechi) și-l alesese de mult însă. Ambiționat de textele memorialistice pe care le primea de la prieteni și le publica în „Dialog", a apucat să scrie două admirabile capitole, pline de culoare și de evocări sugestive ale Ardealului antebelic. Capitolul al treilea ar fi urmat să conțină faza de studențe, deci perioada constituirii și funcționării Cercului

Literar: ar fi fost de maxim interes pentru istoria literară, dar nu a mai fost executat.

O fatalitate asemănătoare plutește asupra altor scrieri de același fel ale lui Negoițescu. Jurnalele sale de tinerețe sunt în bună parte iremediabil pierdute. Unul de adolescență a fost distrus de mama scriitorului în momentul aniversării sale, altul, din anii de studenție, îmi fusese încredințat, l-am citit de mai multe ori, era fascinant de viu și de interesant; a fost ars în 1977 de familia mea, de îndată ce au aflat decizia emigrării mele definitive: se temeau de o percheziție, care însă nu a avut loc. Îmi stă ca o lespede grea de vinovăție pe suflet această pierdere. Pe de altă parte, îmi văd barem (cu mare satisfacție) confirmată teoria privind importanța literaturii memorialistice. Forțele de control totalitare urmăreau cu necruțătoare tenacitate *memoria*, vedeau în aceasta (iar nu în literatură, nici măcar în filosofie) contestația cea mai eficace și mai amenințătoare la adresa subjugării umanului.

Există cel puțin încă două jurnale: cel din ultimii opt–nouă ani ai vieții, depus în mâinile executorului literar Emil Hurezeanu, va putea fi dat publicității abia în 2023. Altul, nu prea voluminos, din perioada 1959–1960, se numără printre documentele confiscate în momentul arestării de către Securitate, de unde trebuie cerut fără întârziere, cu insistență, spre publicare.

Negoițescu era un conștiincios și animat corespondent. Cititorul a putut să-și facă o primă impresie după corespondența cu Radu Stanca, încă de la începutul anilor '70. Să reținem însă că, în condițiile de atunci, apariția nu putea să evite lacunele, deci s-ar cere o reeditare. Alte scrisori vor apărea în volumul *Traversarea cortinei* (corespondență cu I.D. Sârbu). Personal dețin un număr mare de scrisori de la Negoițescu (perioada de după 1975). Sunt convins că există încă destui alții care se află în aceeași situație. Un cercetător harnic și inteligent poate aduna o lucrare în mai multe volume care să constituie atât o delectabilă lectură, cât și o mărturie cu totul ieșită din comun asupra vieții intelectuale veritabile care a persistat în deceniile de rușine ale istoriei românești. Aspectele homosexuale nu trebuie ascunse, așa cum nu le ascundea nici Negoițescu însuși.

VI

Să nu mă întind prea mult. Nu mă îndoiesc nici o clipă, și o spun cu tot simțul răspunderii intelectuale și etice, că Ion Negoițescu este una din marile valori de care a avut vreodată parte Țara Românească. Memoriei lui i se cuvin acele gratitudini reparatoare de care el însuși, în viață, nu a putut să aibă parte. N-am să mă limitez aici la generalități. Se cuvine ca Universitatea din Cluj, Universitatea din Sibiu, sau amândouă, să instituie catedre Ion Negoițescu dedicate cercetării intensive a literaturii ultimei jumătăți de veac, a realizărilor Cercului Literar în ansamblu și a operei și gândirii lui Negoițescu în special. Aș cere ca, încă înainte de această inițiativă, și anume fără pic de întârziere, una din aceste instituții să stabilească un fond arhivistic pentru opera lui Ion Negoițescu și a Cercului Literar care să urmărească cu toată vigoarea centralizarea manuscriselor și documentelor lui Ion Negoițescu și ale altor membri ai Cercului Literar. Nu știu exact care este în prezent situația manuscriselor lui Radu Stanca sau ale lui Ovidiu Cotruș; știu că există o seamă de documente I.D. Sârbu, parte în grija familiei, parte în a prietenilor. Evident, colecții Doinaș, Balotă, Regman (foarte bogată aceasta din urmă, pe câte știu), Radu Enescu, Eugen Todoran și altele s-ar putea adăuga cu vremea. Un astfel de centru ar putea deveni un magnet pentru colectarea multitudinii de activități epistolare și ocazionale, ale căror mărturii și urme se află risipite în mâinile particularilor în întreaga țară și chiar pe meridiane diverse.

Pentru universitățile occidentale, astfel de arhive și biblioteci constituie un prilej de a se remarca, o cinste, un punct de atracție științifică: ele sunt completate prin colecții cât mai cuprinzătoare de cărți, articole, studii, prin amintiri manuscrise sau publicate. Astfel de centre de cercetare fac parte din însăși temeinicia instituțiilor culturale. Cred că tocmai în acest fel, constructiv, prospectiv, orientat spre viitor, se poate cinsti memoria lui Ion

Negoițescu și a colegilor săi, se poate acționa în spiritul operei lor, spre binele culturii românești.

Washington, DC, februarie 1993

NOTĂ LĂMURITOARE

O secțiune din textul de față a fost citită la Radio Europa Liberă, în prima jumătate a lui februarie, în cadrul unei emisiuni special dedicate memoriei lui Negoițescu. Fără știința sau încuviințarea mea, acea prezentare a fost preluată (cu scurtări deformatoare) de către publicația „Adevărul literar și artistic" (fost „Scânteia", organ ce l-a urmărit cu necruțătoare furie persecutorie pe Negoițescu vreme de decenii în șir). Textul de față, trimis prin poștă din America (cu o fotografie), n-a ajuns niciodată la Dan C. Mihăilescu. Nu mă îndoiesc că vina o poartă, și de astă dată, forțele care l-au urmărit cu atâta implacabilă ură pe Negoițescu în timpul vieții.

Cititorul interesat poate acum citi, restituit în întregimea sa, textul autentic și complet.

București, 26 mai 1993

DE LA I.D. SÂRBU LA CERCUL LITERAR ȘI ÎNAPOI

I

Pe I.D. Sârbu l-am întâlnit o singură dată în viață, pe la sfârșitul anilor '60 sau începutul anilor '70. Era la o masă de bar cu Deliu Petroiu și Radu Enescu. Păstrez imaginea unui om lat, puternic, într-o manta de piele, de o jovialitate feroce. Auzise de mine de la prieteni comuni, s-a pus îndată pe niște sarcastice observații care m-au intimidat. M-am retras repede. Și eu auzisem de I.D. Sârbu. Îl citisem în paginile revistei Cercului Literar, dar mai ales știam de la prieteni comuni că este un neîntrecut maestru al narațiunii orale, el și Dominic Stanca fiind aceia care prin atmosferă, dicție și conținut pot oricând înălța în aer edificiul baroc al unui mic univers literar, mai mult, al unei lumi alternative. În privința aceasta nu există nici un dezacord: erau ambii figuri aproape legendare. Motiv în plus să fiu prudent și sfios în fața unui astfel de maestru al verbalității.

În schimb nu eram impresionat de scrierile lui I.D. Sârbu, mi se păreau pedestre și de interes provincial. Părerea aceasta s-a schimbat numai parțial urmărind explozia târzie a apariților în anii '80. Nu mi-au stârnit interes piesele, pe care, de altfel, le-am frunzărit superficial. *Dansul ursului* mi s-a părut o jucărie. Nuvelele sunt categoric realizări mai serioase, câteva dintre ele sunt antologice, dar cantitativ nu se acumulează suficient material pentru a-l așeza pe Sârbu în primele rânduri ale literaturii postbelice. Nu trec cu vederea părerile mult mai pozitive decât ale mele ale criticilor români celor mai încercați — Negoițescu și Manolescu —, dar îmi mențin o atitudine rezervată. Oare romanul postum *Adio, Europa!*, adesea pomenit (și sub diverse

titluri) în volumul nostru de corespondență, va schimba imaginea aceasta? Sper din toată inima că lucrurile se vor întâmpla exact așa, dar rămâne de văzut.

Dar că poate să existe un alt I.D. Sârbu, un al treilea, că el exista chiar, am intuit încă de la începutul anilor '80. Un text semnat de el și publicat în „Viața Românească" cuprinde fragmente despre beție și alcool — aforisme, citate, anecdote, referiri diverse — de o prospețime și spontaneitate care m-au încântat, amestec de erudiție, de oralitate și de structură literară. (Aveam să regăsesc această manieră în cele mai valoroase pagini ale micului roman ursin, dar mai ales în corespondență.) Entuziast, m-am trezit chiar recomandând articolul unui doctorand al meu, neștiutor de română, care însă proiecta o teză despre alcool în poezia engleză modernă. Din fericire, tânărul Paul Rice s-a răzgândit și s-a dedicat unei teme ceva mai convenționale. Oricum, pe măsură ce trecea timpul, devenea tot mai limpede pentru mine că exista un teritoriu literar intermediar, propriu lui Sârbu, și că pe acesta el se instalase cu temeinicie gospodărească și confortabilă siguranță de sine. Vreau să spun că jurnalul, corespondența și (nu știu încă) romanul postum dau adevărata măsură a scriitorului și îl vor plasa mult mai sus pe scara valorilor estetico-morale ale culturii române din secolul al XX-lea decât am fi putut crede acum zece sau chiar cinci ani.

Să reiau însă firul povestirii. Întâlnirea cu I.D. Sârbu avea să rămână unică și izolată. În rest, câteva fotografii trimise în plic, în care îl recunoșteam mai gros, cu fruntea și fălcile puternice, gura lată și ochii maliționși, nu prea iertători — ochii unui satiric. Scrisoarea primită de la el în 1982 a fost o mare surpriză. În timpul ultimei sale vizite în Occident, Sârbu se întâlnise în tren cu un tânăr american pe care, evident, îl fermecase și-l cucerise după câteva ore de convorbire și evocare. (Îmi pot lesne închipui atracția învăluitoare a unui Sârbu tânăr pentru tot felul de doamne. De altfel, este acesta și un fenomen ceva mai larg. Toți cei din Cercul Literar erau înconjurați de aura unui erotism liber, voios. Erotismul acesta se întrepătrundea cu cultura și părea detașat de orice urmă de vinovăție, de complexe psihologice, de constrângere

socială, de ascunzișuri și minciuni. Avea o anume inocență. La I.D. Sârbu am recunoscut îndată trăsătura comună.) La despărțire, tânărul i-a dăruit discret o sută de dolari (pentru turistul român de ieri, și chiar de azi, o binevenită mană) și Sârbu mă ruga să-l răsplătesc cumva pe acest om. Cum întâmplarea făcea ca tânărul american să locuiască și să lucreze nu prea departe de Washington, l-am căutat telefonic și am vrut să-l invit la masă. Omul a fost uimit de coincidență, amuzat, dar până la urmă o boală în familie a împiedicat întâlnirea. În schimb, incidentul a declanșat suita de texte literare pentru care, sunt sigur, cultura română va fi recunoscătoare. Simultan, continua corespondența cu Negoițescu, consecință a vizitei la Köln, vizită germană care avea să rămână vreme de aproape zece ani un soi de univers ideal, paradisiac, pentru cel prins în cavernele friguroase și întunecoase ale unui totalitarism senil și dement. Corespondența cu Negoițescu avea să fie continuată, din prudență, indirect, prin familia Edmund Pollak, funcționar superior în sistemul de schimburi academice și culturale ale Germaniei de Vest, om de cultură și bun prieten al României, scrisorile adresându-se indirect și simultan lui Negoițescu și familiei Pollak. De altfel, și corespondența cu Mariana Șora, stabilită de mai mulți ani la München (spre deosebire de soțul ei, Mihai), pornise cumva tot ca o arborescență a dialogului cu Negoițescu (între timp mutat la München) și a continuat mereu cu ambigue referiri la vecinul de cartier al Marianei și colegul de studenție al lui Gary.

Să spun însă din capul locului că, într-un fel, termenul de „corespondență" este nepotrivit. Cine parcurge volumul de față observă îndată că este vorba de o operă a lui I.D. Sârbu, atât cantitativ, cât și calitativ. Sigur, câteva din scrisorile lui Negoițescu sunt adevărate capodopere de talent ghiduș și de exuberanță culturală. Sigur, tonul elegant-nostalgic al Marianei Șora (cu fraze digresiv-inclusive și cu aluzii fine, de o lenevă eleganță) delectează la lectură. Chiar și scrisorile mele, scurte, melancolice sau încurajatoare, par să-i fi plăcut interlocutorului, care mi le laudă generos (și, cum am descoperit cu amuzată bucurie citind dactilograma volumului, le laudă și altora). Dar toate acestea

pălesc în comparație cu masiva realizare a lui I.D. Sârbu, valoare literară și document social de prim rang.

II

Nu ar fi cuviincios sau nimerit ca introducerea de față să se erijeze în analiză a textelor pe care abia începe să le prezinte cititorului, dar nici nu am să mă sfiesc să jalonez direcțiile în care trebuie căutate, cred eu, temeiurile meritelor acestor texte. Patru mi se par aceste direcții sau temeiuri: generice, documentare, caracterologice și ideologice. Să le iau pe rând și iute.

Întâi genul sau specia literară. Dincolo de epistolar, dincolo de caracterul dialogat și deschis, dincolo de accentul pe adresant, scrisorile lui I.D. Sârbu au totuși fiecare o coerență a lor, o unitate interioară și o structură. Iar aceste coerențe și texturi ne indică destul de limpede că — intersectat cu epistolarul — găsim aici *eseul conversațional*. Erudiția și colocvialismul (până la vulgarisme rafinat-ironic contextualizate), personalul și abstractul, istoria politică și anecdoticul se leagă organic între ele, cum de la *Pseudokynegetikos* încoace n-am văzut prea des. Detaliul cel mai particular-picant și abstracția filosofic-savantă conlocuiesc liniștit și dezinvolt, citatele în trei–patru–cinci limbi își dau mâna cu referirea sătesc-regională, istoria universală se împletește cu folclorul. Are acest mod generic niște rădăcini de adâncă central-europenitate: nu altfel își defineau orizontul discursului lor un Timotei Cipariu sau un Codru-Drăgușanu.

Apoi documentarul. Peste cincizeci de ani, peste douăzeci de ani — vreau să cred cu îndârjit optimism —, generații însănătoșite de cititori români vor privi incredul spre spațiul istoric din ultimul pătrar al mileniului II și le va veni greu să-și imagineze cum puteau să trăiască și să supraviețuiască părinții și bunicii lor în acea vreme în România. Scrisorile-eseu ale lui I.D. Sârbu vor putea atunci ilustra convingător și mișcător cum reușeau totuși

să supraviețuiască cei mai buni dintre intelectualii români în acele decenii de noapte amarnică. Lectură puțină și bună, adâncire în clasici. O formidabilă foame de nutriție vizuală. Printre torturile comuniste, această deprivare senzorială trebuie să-l fi lovit cu aleasă cruzime pe Sârbu, om al simțurilor larg deschise. (Vezi cererile repetate după „National Geographic", un mensual banal, dar plin de splendide ilustrații multicolore de pe toate meridianele globului.) Inventarea unui rol de spectator la un iluzoriu sfârșit de civilizație, astfel încât singularizarea în suferință să fie măcar parțial anesteziată. Născocirea vinovăției celuilalt și auto-victimizarea imaginară (mitul „Yalta"). Intensificarea lăuntrică a raportului cu prietenii și cu cei apropiați — astfel încât alienarea prin suspiciune (alienarea socială) să fie compensată prin organicități locale. Lupta încăpățânată pentru normalitățile cotidiene și amenitățile elementare: zece creioane cu pastă din Germania, câteva medicamente reale, un „pfund" de cafea, un loc de veci, un împrumut la Fondul Literar. Patologii sociale toate, dar adaptabile unei utilizări creatoare. Și tocmai de aceea, mai presus de toate, de nestăpânit: *cuvântul*. Cea mai importantă poezie scrisă de Doinaș în deceniul nouă se încheie cu versurile: „ — te-nșeli, stăpâne! șoimul e aici/ pe mâna mea și aripa lui scrie". Intelectualul român din acele decenii supraviețuiește prin răzbunarea înregistrării, prin cronica fidelă a sensibilității derutate. Asumându-și temerar o libertate pe care nu o avea, Sârbu își sfidează supraveghetorii și temnicerii: corespondează, vorbește, scrie pentru sertar, divaghează, explodează în cuvinte. Victoria i-a revenit, victoria îi revine, lui, iar nu asupritorilor săi. Și astfel I.D. Sârbu poate sta ca un caz destul de tipic într-o galerie de intelectuali români de frunte ai vremii. Cititorul va observa singur documentarul faptic, va asculta banda magnetică ce înregistrează cutare nostalgică vacanță la mare, cutare succes pe scenă, durerea la moartea unei prietene dragi, propriile boli, deteriorări, descurajări. Petele acestea de culoare abundă și ele. Dar valoarea documentară este infinit mai înaltă ca document al unei sensibilități profund vătămate și al unei răniri continue răbdate cu enormă demnitate.

Pe deasupra acestor aspecte, și din chiar materia lor, se constituie în paginile volumului admirabilul personaj I.D. Sârbu — real și romanesc totodată. Apetitul gargantuan pentru senzații, idei și experiențe deopotrivă, mintea veșnic înfometată și neobosit dornică să mestece și să amestece ideile și faptele lumii, implântarea în solul natal — iată numai câteva din trăsăturile acestui personaj de uriaș agitat și sensibil. Recunoaștem realitatea — este portretul omului care a supraviețuit unei decimante campanii militare până în adâncurile stepei eurasiatice și înapoi, al omului care suferise cinci ani de temniță politică impusă de comuniști, este portretul omului care se inițiase în adâncurile și extravagantele filosofiei și esteticii romantice și în tăriile aspre ale latinității. Portretul este al unui om cinstit și puternic: atletul care pilotează avionul, înoată lungi kilometri în valurile mării la peste șaizeci de ani, onorează plăcerile băuturii și ale mâncării, se lasă pasionat de dragostea fizică, de cea spirituală și de cea prietenească în egală măsură. Luciditatea neadormită și anxioasă e însă orizontul mai cuprinzător în care funcționează uriașul. El a cunoscut suferința sub toate formele ei și se mândrește cu titlul de „atlet al mizeriei" pe care i-l conferise Blaga. Se mișcă în interiorul a două cercuri sau ambiante, îmbucate una în cealaltă, amenințătoare și reale amândouă. Întâi, mai aproape, este cușca (abia) poleită de la Craiova, cu răsplățile zgârcit drămuite ale potentaților din anii '80, cu cozile la alimente, cu tortura prin frig, cu umilințele zilnice, supravegherea sistematică și interdicțiile de ieșire din țară. Sârbu nu se căinează: zâmbetul rândurilor epistolare scrâșnește și grimasează. Mai larg este cercul celeilalte ambiante: cultura creștinătății apusene, una din patriile lui, se fărâmițează încetișor, spiritul s-a scurs din ea, au rămas zidiri bogate și moarte, înlăuntrul cărora se mișcă ființe sătule, fără năzuințe sau viziuni.

Personajul nostru epistolar — căci în paginile acestei corespondențe, în mod delicios și paradoxal, tocmai luciditatea este cea care transformă realul în *romanesc* — absoarbe și își însușește decăderea întristătoare a lumii mari, constrângerile umilitoare ale lumii mici în care trăiește. Ele devin parte integrantă și, într-un anumit sens — de ce nu? — cauză a propriei senectuți

înaintând implacabil. Fiecare text sanguin, fiecare puseu de tensiune arterială, fiecare ceas de epuizantă insomnie nu sunt în aceste texte decât traduceri ale proastei stări a lumii înseși, la Craiova, București și Cluj, ca și la Köln, Paris și Washington. Când Sârbu are presimțiri ale mortalității, ele traduc simțământul spectatorului că o piesă urâtă și rea — istoria contemporană — se apropie de deznodământ. Sfârșit inevitabil, așteptat cu răutăcioasă bucurie (Sârbu e mereu vizitat de un *Schadenfreude*, inocent, infantil), întâmpinat cu o durere grea, păstoasă, cu lacrimi aproape solidificate de atâta nostalgie și de atât resentiment, dar sfârșit (personal și universal) semnalat și de o îngrijorare continuă, de o teamă (foarte românească) de „mai rău". Personajul se simte hăituit, ocolește obstacole imaginare sau reale, recurge la iscusite ajustări interioare, mecanismele conservării se rotesc frenetic, până la supraîncălzire. Ca mulți alții din România acelui deceniu (încă un „obsedant deceniu" se încheie — al câtelea? — în vreme ce un altul, poate la fel de „obsedant", e pe cale să înceapă și nu știm dacă va fi cel din urmă), îmbină prudența exacerbată cu o libertate interioară nestăpânită și disperată. Cele două pietre de moară se lipesc distonant, păgubitor. Le auzim hârâitul în paginile corespondenței.

Abundă bilanțurile în aceste pagini, ca niște metereze de nisip ale vieții menite să țină piept valurilor silniciei și morții. Sârbu are un acut simț al datoriei, ca un gospodar transilvan, ca o catană imperială, el deplânge anii pierduți, anii furați de o istorie haină, lucrează cu un sentiment al emulației corecte, umăr la umăr cu colegii din Cercul Literar, dornic să nu-i facă de rușine, și anume parcă mereu sub presiunea unui sfârșit care vine, mereu presimțit, cu teamă, pesimism, cu durere nostalgică. Dar atunci când sfârșitul îi apare în fața ochilor, tonul se schimbă brusc și radical. Rar mi-a fost dat să citesc pagini de intensitate emoțională mai chinuitoare — la limita suportabilului — decât cele în care I.D. Sârbu își relatează boala terminală. În fața morții, orice urmă de teamă se topește în aceste rânduri: creatura stă singură, dreaptă, curată, în fața Ziditorului ei. Paginile scrise și prieteniile ideale sunt încărcătura rămasă — îndreptățire și pavăză la

Judecata de Apoi. Gary Sârbu (personajul? cel real? poate nici nu e important sau decent să mai distingem de la acest punct încolo!) moare cu demnitatea stoică a unui senator roman. Tot suferința este cea care îi câștigă deplin acea libertate, pe care cu atâta suferință tenace și zadarnică se luptase să și-o protejeze vreme de decenii.

O dată cu libertatea, ajung la unul din aspectele cele mai interesante ale acestei conversații transoceanice și „trans-cortiniene", la cel ideologic. Să începem cu interlocutorii lui Sârbu. Cu ei lucrurile stau mai simplu. Ei sunt potrivnici convinși ai comunismului și apărători nu mai puțin convinși ai Occidentului și ai valorilor sale. Evită subiecte delicate și exprimări tranșante, pesemne pentru a nu bloca definitiv un canal și așa subțire de comunicare și pentru a nu dăuna amicului rămas îndărătul sârmei ghimpate. Fără a spune neadevăruri, aleg teme și formulări care să poată subzista în public. Este vorba, așadar, de o conversație epistolară de un soi special, plasată din capul locului sub semnul prezenței terțe, implicând adresanți secundari, și în care dimensiunea publică se strecoară insistent. Scrisorile toate, și de o parte, și de alta, au un grad sporit de stânjeneală și de conștiință de sine, de joc pentru galeria unui intim și bine supravegheat teatru de buzunar. Nu lipsesc nici ocazionalele tonuri de sfidare sau de discretă amenințare la adresa nepoftiților auditori.

Tocmai aici intervine, în cazul lui I.D. Sârbu, complexitatea incitantă a poziției sale ideologice. Că era potrivnic comunismului, ar fi greu să ne îndoim — la urma urmelor fusese și în trecut, era și în timpul corespondenței, victima silniciilor acestuia. Pe de altă parte, Sârbu era incontestabil un om de Stânga, deosebindu-se astfel net de colegii săi din Cercul Literar, care erau, în marea lor majoritate, plasați în tradiția liberal-democrată a centrului românesc, iar ideologic descindeau din Lovinescu, Vianu, Blaga. Era un om de Stânga prin origine muncitorească, prin mentalitatea și educația sindicalistă în care crescuse (așa cum un fiu de oțelari din Pittsburgh sau de mineri din Țara Galilor crește, antropologic, într-o cuprinzătoare cultură industrială). Era un internaționalist înfocat, un proletar cosmopolit, ca în romantic-umanistele

începuturi ale mișcării socialiste din secolul al XIX-lea. Era totodată un patriot sincer, care punea (cum spune în repetate rânduri, în scrisori și aiurea) *Limba Română* mai presus de orice, socotindu-se pe veșnicie un ostaș și loial slujitor al ei; era, tot așa, un rafinat degustător al peisajelor și ritualurilor psihologice și comportamentale românești. Era un tradiționalist idealist care deprinsese de la Blaga adorația pentru valori și pentru cultura spirituală, lepădându-se pentru totdeauna de orice urmă de materialism (vulgar sau elevat). Religiozitatea lui, deși familiar-informală (chiar ușor anarhică), era sinceră și adâncă, după cum o dovedesc și scrisorile finale. Oroarea de fascism, rasism, șovinism — în fond, oroarea de orice opresiune (de Dreapta sau de Stânga) — apare tăios cristalizată.

Toate trăsăturile acestea mi se par (când scriu aceste rânduri și recitesc scrisorile, la sfârșitul verii lui 1990) că vor contura destul de bine un paradox: chiar năzuințele ideologic-politice nebuloase ale românilor din epoca post-ceaușistă, un soi de consens național irealizabil totuși ca program politic coerent sau ca acțiune politică eficientă. Cât de interesant ar fi fost să-l vedem pe I.D. Sârbu confruntându-se cu realitățile istorice ale lui 1990: cu un partid de guvernământ vechi/nou care aproximează și el (fie și într-o formă grosolană și deformată) același consens, sau cu dimensiunea de cavernă a universului uman din care descindea (pe care de altfel nu-l idealizase niciodată). Indiferent cum ne-am imagina o astfel de confruntare, ea nu s-ar fi redus niciodată la simpla opoziție sau simpla coincidență. Prea fundamentală era sănătatea sceptică a lui Sârbu, prea adânc înrădăcinată era în el practica ironiei neîncrezătoare, a zeflemelei stenice, prea era presărat peste toate idealurile, valorile și convingerile lui piperul iute al pornirii anarhice, menit să relativizeze și să potolească orice ideal triumfalist.

Este și această arie — a ideologicului — una în care ne vom înclina cuminte în fața indeterminării între personaj romanesc/epistolar și persoana reală. Ideologia lui Sârbu, creionată în corespondență, e lucru artificial, menit altora, joc al suprafețelor, dar exprimă simultan adâncurile propriei simțiri. Există o interfață

între teatru și realitate pe care tocmai scrisul acesta semiepistolar o exprimă de minune. Dimensiunea ideologică a corespondenței rămâne relevantă pentru România de azi în eclectismul ei fertil și plină de fascinant interes, chiar când nu suntem de acord cu ea.

III

După ce am subliniat cât de autentice sunt titlurile de proprietate ale lui I.D.Sârbu asupra acestei „corespondențe", să revin totuși cu un avertisment: monologul său dramatic se inserează la urma urmei într-un context. El se desfășoară în fața unor prieteni, dar acești prieteni sunt simultan o intelectualitate neîncătușată a României și o intelectualitate înstrăinată prin emigrare. Ca un Samson de pe cutare tablou de renaștere, Sârbu se luptă să dea glas frustrărilor de om liber supus umilirilor și controalelor. Pe prietenii săi din afară îi ceartă și îi împunge cu limbă ascuțită, pe sine se justifică (sau nu, de la caz la caz), dar în momente rare, nu lipsite de un infinit de dulce patetism al inocenței, transpare un soi de nostalgie absolută după normalitatea paradisiacă a conversației fără obstacole și fără temei, ca după o melodie fără sfârșit. Până la urmă poate că abia aici găsim pânzele freatice de lirism pe care se odihnește scriitura lui Sârbu și din care-și trage puterile: visul utopic și transfigurat al unei comunicări fără piedici, al unei înțelegeri omenoase între spirite diferite, zâmbetul rațiunii deschise spre Dumnezeu.

IV

Viciul pronosticurilor de care nu mă pot dezbăra m-a îndemnat să observ într-una din scrisorile trimise din America spre Ion D. Sârbu că judecățile viitorului literar vor duce la anume răsturnări

de ierarhie în interiorul grupului său. S-a dovedit că am avut dreptate aproape din întâmplare, aproape împotriva bunului simț. Într-adevăr, la acea oră, pe la mijlocul anilor '80, nu cunoșteam încă opera masivă (în bună parte scrisă deja, dar nu publicată) care avea să-l plaseze pe Sârbu în absolut primele rânduri ale literaturii române din deceniile postbelice. Cum spuneam mai sus, critici cu gust viclean și experimentat ca Negoițescu și Manolescu dibuiseră mai de mult calitățile de subtilitate ficțională înscrise în puținele nuvele publicate până atunci de Sârbu. Astăzi, *Adio, Europa!*, jurnalele, corespondența, alte cărți în curs de apariție îl impun autoritar pe Sârbu printre prozatorii români de seamă. Chestiunea care mă preocupă pe mine este alta: cum să-l plasez pe I.D. Sârbu printre colegii săi în Cercul Literar?

El însuși, nu încape urmă de îndoială, se autodefinea franc și ferm prin solidaritatea cu acești colegi de generație. De altfel, elementele comune sunt lesne de enumerat: influența lui Lucian Blaga și a surselor acestuia, opțiunea pentru viziune a românității prin prisma experienței central-europene și transilvane, fuziunea „cuphorionică" între dimensiunea latină și cea germanică, anticomunismul subjacent, accentul pe serioasa profesionalitate și demnitate individuală, respectul pentru estetic, scepticismul voios și ironia deconstructivă, interogativă.

Nu sunt la fel de limpezi (în interiorul Cercului Literar) deosebirile care să țină de ordinul biografiei sociale, sau de ordin ideologic. Or, acestea erau de fapt considerabile. Să nu uităm că inițial nici n-a fost vorba de un „grup", ci de un cenaclu deschis la care se discuta literatură și filosofie și din care făceau parte (sau puteau face parte) toți studenții universității refugiate vremelnic la Sibiu. Firesc și fără întârziere (dar și fără presiuni) s-au afirmat un număr de oameni care apoi se întâlneau mai des sau începeau să adopte atitudini comune. Procesul a fost cel de autoselecție a unei întregi tinere generații intelectuale din Transilvania. Și, ar fi de adăugat, destul de democratic reprezentativă a fost această alegere: prin anii '70 întâlneam încă (vorbesc din experiență personală) figuri destul de sus-puse în ierarhia comunistă a vremii (bărbați sau femei) care se mândreau discret-nostalgic cu asocierea lor la acea mișcare.

Bine, să ne uităm acum la acest grup restrâns rămas până la urmă în istoria literară. Membrii săi descindeau în genere din burghezia provincială, din elitele intelectuale sau socio-economice ale românilor din Transilvania. Familia Stanca purta un nume proeminent în Ardeal, un unchi al lui Regman fusese prefect sub cutare guvernare liberală (deși familia lui nemijlocită era mult mai modestă), Negoițescu era înrudit direct sau indirect cu destule familii de proeminență politică sau literară din provincie, Cotruș era nepotul celebrului poet, Balotă se trăgea dintr-o familie înstărită. Chiar și Doinaș, deși fiu de țăran, putea fi descris ca fiind de origine „chiaburească".

Ideologic era mai puțină omogenitate. Dacă Radu Stanca și Cornel Regman au fost de la început și cu deplină consecvență niște liberali voltairieni, dacă Negoițescu li s-a alăturat foarte curând cu pasiune vindicativă și retorică, Doinaș din indiferență visătoare și moderație intrinsecă, Balotă din principialitate catolică și francofilie irezistibilă, apoi nu e mai puțin adevărat că Puiu Cotruș rămânea un om de extremă dreapta, sau că un Dominic Stanca era înfocat naționalist. Grupul a căutat să graviteze în puținii și tulburii ani de semi-libertate dintre 1944 și 1948 spre aripa „georgistă" a liberalilor: mai dinamică, mai activistă (Mihai Fărcășanu era un orator electrizant și un conducător carismatic, mult temut de comuniști). Opțiunea aceasta a fost mai mult una făcută prin eliminare: pe de o parte tinerii nu vroiau să fie nici comuniști, nici fasciști, pe de altă parte vroiau să marcheze o revoltă împotriva generației părinților care erau (în bună parte) structural legați de aparatul național-țărănist cu vechime de aproape un secol și de figura lui Iuliu Maniu. Deosebirile ideologice față de acesta din urmă erau însă ca și inexistente: dovadă contactele de mai târziu cu doctorul Hațieganu, dovadă joncțiunea cu „Prietenii lui Lovinescu" (dintre care mulți erau de orientare național-țărănistă), dovadă evoluția politică ulterioară (democrat-creștină) a unora ca Balotă și alții. Nici contactele cu o Stângă rațională nu erau însă respinse de cerchiști: aș aminti aici numai numele lui Zevedei Barbu, George Ivașcu, Miron Radu Paraschivescu și destui alții cu care existau

relații cordiale. Într-un cuvânt, în domeniul ideologic domnea destulă flexibilitate.

Acuma Ion D. Sârbu venea totuși între ei ca un corp diferit atât prin origine socială, cât și prin viziune ideologică. În primul rând era fiu de muncitor minier, dar nu numai atât: era adânc înrădăcinat într-un tip de cultură specific. Lumea aceasta a minerilor carpatini avea folclorul și tradițiile ei, moravurile și regulile ei tacite de existență, era o lume aparte; comunitatea era de tip sindicalist. Superstiții și prejudecăți existau acolo desigur, dar existau inevitabil și niște note progresiste (de conștiință de clasă economică, de internaționalism, de năzuință progresistă) care sunau altfel decât cele emise de odraslele de la țară sau din orașele transilvane. Exista de la început la Sârbu și o anume forță de revoltat, de nemulțumit, o solidaritate cu oamenii de rând, o familiaritate cu universul industrial și o acceptare a sa. Apoi Sârbu a fost singurul dintre cerchiști care a avut pe deplin experiența războiului (pe cât de zadarnic, pe atât de nimicitor) de ani de zile împotriva Rusiei Sovietice. De lungi experiențe de închisoare au avut parte mulți alți cerchiști (Balotă, Cotruș, Negoițescu), dar de război nu. Plonjonul în cazanele suferinței era mai adânc, cupa era sorbită până la capăt.

Că Sârbu a fost admis prietenește (malițios-satiric, beligerant și nestăpânit la gură cum era) printre cerchiști dovedește numai caracterul tolerant și, cum spuneam, flexibil, al mișcării respective. Mai interesant este că *el însuși* s-a integrat așa de bine. Cum s-a putut petrece una ca asta: iată de fapt tema recurentă a scrisului lui Sârbu! Tensiunile lăuntrice, dinamica declanșată prin această integrare: iată ce-l face pe Sârbu mereu interesant. Idealismul elitar și a-modern al lui Blaga l-a marcat, dar nu l-a făcut să se lepede de striațiile de proletar industrial cu care se născuse pe piele. Polaritatea încăpățânată în care se plasa astfel îi va fi convenit lui Sârbu: îl definea, o dată pentru totdeauna, ca franctiror, îi dădea solidaritate, dar îi și permitea o poziție individualistă în interiorul acestei solidarități.

Și încă ceva. Sârbu, ne dăm seama citind printre rândurile postume, se socotea mai validat decât alții în anticomunismul său. În vreme ce atâția colegi de breaslă sau prieteni respingeau pur

și simplu comunismul fără alte comentarii sau argumente, pur și simplu ca fiind inacceptabil politic sau neconvenabil pentru interesele proprii, Sârbu îl respingea dintr-un fel de conștiință socială: ca fiind neprogresist, ca fiind exploatator, ca trădând interesele și valorile universului cultural al minerilor transilvani.

Nu e până la urmă opera lui Sârbu cea a unui mare eșec? Se poate trăi totodată în orizonturile pragmatice ale tatălui miner și în orizonturile cognitive ale lui Lucian Blaga? N-am încă un răspuns prea clar la această întrebare, ci numai câteva aproximații. *Prima* este tocmai apropierea de Cercul Literar. Ce-i drept, acesta din urmă nu trăia tensiunea între poli cu aceeași intensitate ca Sârbu: coarda nu era întinsă atât de tare. Pe de altă parte, modelul de combinație între tradițional și cosmopolit, între etică individualistă și trăire comunitară, între raționalism urban și interioritate emoțională era limpede trasat la cerchiști: asta era în fond problematica lor. Era și problematica lui Sârbu, numai că la el opoziția între poli era mai îndrăcită. Măcar înrudirea era un soi de alinare. *A doua* este negativul. Să ne mulțumim numai cu *Adio, Europa!* Această distopie absolută, cum mai neagră abia dacă se poate închipui, tocmai de-aici își trage vlaga: din resentimentul veșnic neîmpăcat, feroce răzbunător împotriva unui sistem (și a suprasistemului mondial care *îngăduie* acest sistem!) care reușește să oblitereze simultan atât adevărurile idealismului blagian, cât și ale pragmatismului muncitoresc. Dacă există un punct dinspre care ambele aceste adevăruri frumoase ale mele pot fi deodată sfărâmate (ne anunță subtextul lui Sârbu) înseamnă că vor fi având ele totuși ceva în comun, oricât de diverse ni s-ar părea!

Într-un cuvânt, dacă „proiectul" (dacă „telosul") lui Sârbu are drept sâmbure eșecul și înfrângerea, apoi florile și roadele acestui sâmbure sunt cum nu se poate mai admirabile! Judecățile politice din *Adio, Europa!* pot ele să fie câteodată eronate până la paranoic, evocarea stărilor de spirit în schimbare ale „aurei" deceniilor totalitare rămâne magistrală![*]

[*] Două articole comasate: prefața la *Traversarea cortinei* (Ed. de Vest, Timișoara, 1994) și „Caiete critice" 3/1995.

V

Este neobișnuit să vezi desfășurându-se în fața propriilor ochi, cu acceleratorul, o întreagă evoluție și carieră scriitoricească; experiența e pe cât de rară, pe atât de prețioasă. În sertarele lui I.D. Sârbu erau depuse rezerve de nestemate, iată-le acum ieșind la iveală, la numai câțiva ani, deși au fost lucrate vreme de vreo două decenii, iar autorul este dispărut dintre cei vii de aproape șapte ani.

În monografia dedicată nu de mult lui Șt. Aug. Doinaș, căutam să reconstitui critic o astfel de desfășurare: numai că aceea avusese spațiu amplu, maiestuos, vreme de câteva decenii, și se petrecuse (cu toate intemperiile deformatoare ale unei istorii vrăjmașe) în spațiul public. O derulare asemănătoare se poate recunoaște la I. Negoițescu, de la începuturi suprarealiste, la umanism estetic, până la concentrările spre etico-politic ale ultimului său deceniu de viață. La Sârbu aceste evoluții s-au petrecut într-un spațiu secret și ilegal, cărțile ce ies treptat la iveală par să evoce situații, dacă nu personaje, din romanele lui Ernst Kreuder (sau Arno Schmidt): o lume a tăinuiților și interzișilor, a discreților, a înțelepților șterși se profilează înaintea ochilor noștri. Personalitatea lui Sârbu ni se (re) constituie în față; nu numai ea, ci o dată cu ea o istorie a culturii române din ultima jumătate de secol — și anume una mai cinstită, mai adevărată. Universul uman care colcăia sub ghețarul comunist ni se revelă: ca un Gulliver rupând subțiraticele ațe liliputane care-l țineau imobilizat, ca cineva care se trezește și se curăță de straturile de murdărie care-l acopereau.

Sper că mi se iartă aceste naive imagini romantice. Încerc, cam neîndemânatic, să introduc argumentul: că *Lupul și catedrala* (ultimul roman al lui I.D. Sârbu, publicat de Casa Școalelor, Craiova, 1995, dar scris între 1983 și 1986) ne dezvăluie mai ales legătura organică care îl lega pe Sârbu și pe colegii săi din cea mai rodnică și mai substanțială întreprindere literară românească

a ultimei jumătăți de secol (am numit Cercul Literar de la Sibiu) cu tradiția romantismului, mai ales cel german. Această orientare a fost conștient imprimată de principalii doctrinari inițiali ai grupului: Negoițescu, Radu Stanca, Radu Enescu, nu mai puțin decât dascălii lor, Blaga și Victor Iancu, să zicem. Ea a prins bogată formă în poeziile de tinerețe scrise de Doinaș, Radu Stanca, Ioanichie Olteanu, în piesele celor doi veri Stanca, în apropierea simbiotică a lui Doinaș la maturitate de universul lui Hölderlin și Goethe, în interpretările eminescologice ale lui Negoițescu și Todoran, în dischizițiile savante și empatice ale lui Balotă, în sursele critice ale lui Cotruș și Doinaș, în schițele filosofice ale lui Titus Mocanu. Ca o dovadă târzie, aș adăuga aici interpretările profunde și pasionante ale lui Cornel Regman la Ion Creangă, unde terminologia are drept scop să-l împingă pe Creangă spre categorii romantice. (Am zâmbit amărât observând cum un influent critic de la „România literară" găsea de cuviință să răspundă acestei importante monografii cu o lovitură de copită; *déjà vu*, mi-am zis, iată-l pe Râpeanu răspunzând scandalizat la categoriile schilleriene — „naiv" și „sentimental" — ale istoriei lui Negoițescu, când i s-a publicat planul în „Familia" în anii '60.) Să lăsăm însă la o parte astfel de fleacuri care poate țin mai mult de incultură decât de grosolănie. Fapt este că influxul acesta masiv de neoromantism (modernizat) într-o mișcare autohtonă rămâne o raritate vrednică de atenție.

Ei bine, în interiorul acestei abundențe, stilistica ficțiunii romantice își găsește cel mai bun continuator, ilustrator și constructor în Sârbu, iar nu în colegii săi.

Ca roman, *Lupul și catedrala* are, sigur, anumite merite (câteva personaje bine conturate, răsturnări de acțiune atrăgătoare, excelente evocări atmosferice ale lumii refulate de comunism). Dar nu are nici suflul epic al romanului de tradiție realistă, nici jocurile subtile ale experimentalismului modernist sau post-modern. Printre nereușitele romanului înscriem și frecventele neglijențe ale grafiilor de nume și cuvinte în limbi străine (nu chiar așa de grotești ca la Breban, totuși!), evidentele anacronisme (cutare

traducere de Doinaș e citată cu treizeci de ani înainte de apariție, România anilor '50 e descrisă ritos ca ținând de o eră „electronic-computerizată" și altele — defectul există și în alte cărți ale lui Sârbu), în vreme ce acțiunea este, repet, firavă și cam improbabilă. Defectele se transformă însă iute în însușiri (și încă interesante) dacă recontextualizăm cartea în interiorul prozei romantice.

Să începem cu titlul chiar. Catedrala aceasta apare puțin (de două ori abia, cam scurt și atunci). Lupul în schimb este atotprezent: în numele personajelor, de la filosoful subteran „Mefisto" (Lupașcu), la ștabul activist pe picior de emigrație, Alfons Vulcu, până la tânărul învățăcel Ion Lupu, purtătorul unui *Bildungsroman* în constantă creștere morală. Nici nu avem cum să evităm pasajele de jucăușă erudiție care ne vorbesc despre simbolistica lupină în mitologia românească și de aiurea, despre licantropie (credința atât de răspândită în existența și forța „Werewolf"-ului) sau scena de încheiere cu sacrificiul nobil, sacralizat, al tânărului lup în fața catedralei, acolo unde aveau loc cândva decapitările. Tematica aceasta subliniată cu atâta (brechtiană) ostentație ne trimite vrând-nevrând la celebrul eseu al lui Eliade (reluat în *De la Zalmoxis la Genghis-Han*), eseu pe cât de sugestiv și imaginativ, pe atât de neconvingător, despre existența în interiorul societății dace a unor organizații secrete politice ale tinerilor care ar fi constituit cumva *nucleul* magnetic al acestei societăți și i-ar fi lansat inițiativele mai dinamice. Lupul le-ar fi slujit de emblemă acelor ipotetice ligi juvenile după teoria (nițel cam sinistră, aș zice eu) a lui Eliade.

Oricum, la Sârbu, lupul singuratic — așadar forța primitivă a naturii umane indigene, *genius loci* și *genius stirpi* — vine să ia poziție ostășească, eroic-rituală, în fața complicatei și nobilei desăvârșiri intelectuale a Apusului în integritatea sa copleșitoare.

Toate acestea (titlu, intertextualități, acțiuni, nume de personaje) par savant montate pentru a ne trimite un mesaj, par o aluzivă „artă poetică" menită să avertizeze cititorii și să-i îndrume spre o lectură de un anume fel, cea romantic-simbolică. Nici nu s-ar putea altfel, din moment ce a doua jumătate a binomului din titlu este evident deplasată de altundeva (din alt

spațiu geografic și istoric) spre câmpiile sudice ale României, unde se petrece acțiunea. Ni se sugerează astfel un spațiu artificial, extra-istoric și extra-teritorial.

Bănuiala cititorului (sau a cititoarei) se vede iute confirmată de lectura, fie ea oricât de grăbită. Cartea lui Sârbu e alcătuită mai ales din scurte eseuri conversaționale, în care se desfășoară pe nerăsuflate o erudiție jucăușă și improvizatorie, în care forța asociativă se împreunează cu imaginația. Personajele mai știutoare ale lui Sârbu se dedau cu voluptate construirii de ipoteze și analize „din cuțite și pahare". Ele vorbesc despre sensurile istoriei, despre arta tragicului, despre „fisiognomiile" popoarelor vecine și încurajatoare, despre semnalele religiosului și influența insectelor parazite asupra istoriei.

Sigur, e în toate acestea un anume realism al corectei reproduceri, căci tocmai astfel obișnuiau (și obișnuiesc) să converseze cei mai mulți intelectuali români: iresponsabil, delicios, inventiv, fără rigoare, dar cu pasionat suflu, scopul lor fiind parcă dezlănțuirea însăși, iar nu urmărirea logică a unui adevăr. (Nimic mai departe de acest mod de comunicare decât dialogurile eseistice, pe cât de întortocheate pe atât de consecvente, din romanele lui Thomas Mann, de pildă.)

Dar nu e mai puțin adevărat că această scriitură descinde limpede din cea a romantismului: să răsfoim nițel *Lucinde* a lui Friedrich Schlegel, să ne uităm la Karl Immermann, să-l evocăm pe Karl Julius Weber cu al său *Demokritos*, ba, mai departe, să-l evocăm pe Th. L. Peacock (ale cărui romane/eseu conversațional îi erau necunoscute lui Sârbu) — toți scriau în acest fel, în avalanșe de propoziții scurte și rapide, îmbătați de bucuria cognitivului, „inspirați", chipurile, de fapt rostogolindu-se cu plăcere de copilaș dolofan pe pajiștile verzi ale multitudinii lucrurilor lumii: teorii și fapte otova.

Nu-mi propun să fiu mai pedant dacât sunt și-așa. Semnalmentele romantismului abundă, lista ar putea fi mult mai lungă. Zisele eseuri conversaționale alternează în bine-regizat contrapunct cu spectaculoase episoade din vestiarul amintirilor universului concentrațional comunist (o notă ne asigură de altfel

că acestea din urmă sunt memorii perfect adevărate, lucru pe care sunt imediat dispus să-l cred). Momentele folclorice pătrund în narațiune (ca și în piesele lui Sârbu), dar ele seamănă mai mult cu degustările rafinate ale cosmopolitului Odobescu decât cu sforăitoarele piese de rezistență ale devotaților *Cântării României* sau emfazele greoaie și plicticoase ale aripii naționaliste a ceaușeștilor literari de la „Luceafărul" și „Scânteia Tineretului". Sau mai bine, plonjoanele lui Sârbu în oralitatea populară amintesc de procedee ale romanticilor de acum aproape două secole. Disonanțele construcției și tehnicile alegorice mai că ar vrea să înceapă precum *Ciuma* lui Camus, atâta că ploșnița ia, în chip mai umilitor, locul șobolanului, pentru ca apoi să emuleze unele din șireteniile narative ale lui Marin Preda; aproape că par și ele descinse din arta romanticilor. O raportare specială (nu prea obișnuită la scriitorii români) față de polul feminin al existenței mi se pare, la rândul ei, de sorginte romantică. Într-adevăr, să reamintesc că atât în *Lupul și catedrala*, cât și în *Adio, Europa!* personajele puternice, cu adâncime și rotunjime existențială, purtătoare de speranță și integritate, țin mai totdeauna de sexul feminin. În fine, mai mult decât toate acestea, recursul insistent la mister, fie în supraviețuirile ortodoxe, fie în admirațiile iudaice, fie mai cu seamă în figura „preotesei" (Pythia și Cassandra, actrița, dementă și vizionară) ne apare ca fapt literar de cvintesențială apartenență romantică.

Mai rămâne să ne întrebăm — dacă argumentarea mea e cât de cât convingătoare — *de ce?* De ce a avut nevoie Sârbu să recurgă la stilistica romantismului? E ușor (și adevărat) să spunem că e vorba de o reminiscență de tinerețe, de influențele formării educative. E puțin mai complicat să vedem aici un act de disperată regresiune istorică, spre momentul de intersecție în care neoplatonismul romantic suflând dinspre Apus venea să învioreze firavele supraviețuiri culturale ale neoplatonismului autohton (atracția asta spre începutul secolului al XIX-lea se vede și în unele din piesele lui Sârbu).

Cea mai ambițioasă explicație ar putea fi însă următoarea. Sârbu — venind dinspre acel fond de disperare care, știm astăzi,

reprezenta un *basso continuo* al existenței sale din ultimele două decenii de viață — vrea să reia cumva istoria societății românești, s-o reclădească din bucățile ei primare, s-o pună la loc mai bine. Așa cum doctorii, înțelepții și filosofii de mahala ai romanului se apleacă asupra sufletului crud al lui Ion Lupu ca să-l modeleze și să-l crească, tot așa Sârbu însuși ar vrea să ne arate că dacicul și proto-romanitatea originară, germanitatea și catolicismul, latinitatea și ortodoxia pot să se recombine în chip creator, mai rodnic, mai așezat. În acest sens, *Lupul și catedrala* este exact opusul distopiei absolute (*Adio, Europa!*): ea este un roman utopic. O astfel de întreprindere poate avea șanse de reușită cel mult în idiomul ficționalității romantice. Ideologia romanului se împletește cu opțiunile formale ale autorului.

În scrisul lui Sârbu, *Lupul și catedrala* reprezintă, cu tot sfârșitul ominos și problematic, un moment al speranței.

Ianuarie 1996; „Orizont"

NICOLAE MANOLESCU LA 50 DE ANI

Nicolae Manolescu este, să o spun de la început, criticul român de frunte al ultimilor douăzeci și cinci de ani: faptul se profilează tot mai clar pe măsură ce trece timpul. Pentru unii, afirmația poate părea hazardată. Într-adevăr, printre cei mai vârstnici decât Manolescu, Negoițescu și Regman îl întrec în exactitatea gustului, rafinamentului sensibilității și puterea expresiei, Monica Lovinescu și Virgil Ierunca au știut să creeze o sinteză mai originală a valorilor etice și estetice în judecățile lor critice, iar Paul Cornea și Zigu Ornea s-au apropiat mai bine de cadrul socio-cultural și de mecanismele ideologicului (procedură atât de necesară și de deficitară în peisajul critic actual). Chiar și printre cei mai tineri sau cei din propria sa generație, există ba unul, ba altul care să-l întrecă pe Manolescu în lărgimea contextelor, ori bogăția erudiției, ori în adâncime teoretică. În ciuda acestor fapte, percepția publică generală, ca și realitatea literară obiectivă, atât cât putem să le înregistrăm, converg în reliefarea rolului crucial al lui Manolescu în literatura și critica română contemporană.

De ce? Pentru a răspunde la această întrebare e bine să facem câțiva pași îndărăt și să aruncăm o iute privire asupra rolului pe care l-au jucat criticii români în societate. În ultimii două sute de ani în Anglia, în Franța, în Germania, în Italia au existat nenumărați învățați istorici sau exegeți literari, dar rareori au avut aceștia statutul și autoritatea pe care, în țara lor, o aveau Maiorescu sau Lovinescu sau Călinescu. La români „criticul de orientare" este totodată filosof al culturii și aproape un soi de ghid și oracol al valorilor și destinelor comunității. Nu pot să analizez

aici până în detaliu cauzele acestui curios fenomen care decurge cu siguranță și din rolul special rezervat esteticului într-o comunitate națională unde eticul și tragicul, conștiința socială și chiar religia sunt plasate pe locuri mai modeste. Până la un punct, fenomenul ține de intrarea în modernitate a românilor sub semnul romantismului politic-național: pragul accesului determină comportările ulterioare și aduce o încărcătură emoțională și conceptuală care este transportată mai departe vreme de secole. În sens și mai general — speculez aici — poate că toată comunitatea carpato-dunăreană a omis cândva în istoria ei să efectueze deplin trecerea dintr-o cultură a „rușinii" într-o cultură a „vinovăției", saltul de la sancțiunea lui „nu se cuvine", „nu se face", „nu e frumos", la cea a sancțiunii morale, a binelui și răului bazate pe rațiune și lege. Societățile apusene de la Evul Mediu încoace, ne spune cutare teorie antropo-culturală, sunt societăți ale vinovăției, nu ale rușinii, iar la vechii greci (ca să-l citez pe E.R. Dodds), *Iliada* lui Homer oglindește un univers uman bazat pe rușine, în vreme ce tragediile lui Eschil și Sofocle, filosofia lui Platon și Aristotel țin de o cultură a vinovăției. Ei bine, speculez eu în continuare, poate că în prima jumătate a secolului al XIX-lea, tranziția de la un tip de univers valoric și de comportare la celălalt a fost incomplet consumată, iar mentalitățile în ansamblul lor au rămas cantonate într-o „cultură a rușinii" circumspectă sau zeflemitoare față de cea a vinovăției, peste care în fond săreau spre a se precipita direct în vârtejurile alienărilor moderne (nu fără mânie și resentiment, în treacăt fie spus). Dacă lucrurile ar sta cam în felul în care le-am schițat eu, am putea înțelege mai bine bizarul unei vieți publice, parlamentare și ziaristice, al unor dezbateri intelectuale, nu lipsite de seriozitate, substanță și pasiune, în care măsura estetică precedă imperativul moral, convulsia tragică sau judecata nudă politico-economică. Ne-am explica mai bine de ce discursul critic românesc și-a putut subsuma reflecția sociologică și istorică, ba, mai mult, a fost perceput simbolic (cifrat, dar inteligibil) ca producător de orientare politică. În adevăr, discursul critic întemeiat simultan în lumea logică și morală a urbanizării raționalizatoare, a individualității

alienate și a tranzacției legale, ca și în lumea „organic" tradițională a prescripției frumoase și a armoniilor naturale putea fi receptat de societate în ansamblu, putea fi înțeles de către ambele jumătăți psihic-morale ale unui cititor adesea schizoid chinuit de solicitările contrare care și-l disputau. Discursul critic, convingător rațional, dar plin de apeluri la comportările intelectuale și la ritmurile emoționale ale tradiției putea servi drept punte de legătură sau chiar drept leac de împăcare.

Fie că există o cătime de adevăr în ipoteza mea, fie că explicația fenomenului e cu totul alta, rămâne în picioare faptul că de cel puțin o sută de ani încoace, spusele lui Maiorescu, Dobrogeanu-Gherea, Iorga, Ibrăileanu, Lovinescu, Călinescu sunt consemnate de cititori ca adevăruri complexe, purtătoare de înțelesuri și valori, definitoare de atitudini social-politice. Discursurile politice ale lui Maiorescu n-au nici pe departe ponderea și răspândirea judecăților sale critice, puțini își mai amintesc că el a fost și prim-ministru sau că a încercat să pună în faptă niște programe politice concrete. Ibrăileanu e mai important decât Stere în viața publică, Lovinescu modelează gândirea liberală mai elocvent și mai cuprinzător decât Zeletin sau Vintilă Brătianu, de pildă. Chiar și Iorga crește politic pe măsură ce crește literar, sau are nevoie de „Semănătorul" ca să-și constituie un cadru de acțiune politică. Ar fi greșit să spunem pur și simplu că politicul împrumută o haină literară. În fapt, cauzalitatea e simultană și reciprocă: literatura și critica ei încorporează și pun în scenă valori, idealuri, posibilități de acțiune transferate ulterior în arena politică.

Să mai adăugăm și exemplul, poate și mai interesant, al lui George Călinescu. Acesta a fost criticat uneori (de Ileana Vrancea sau de I. Negoițescu, printre alții) pentru lipsa de ținută morală, pentru înconvoieri, mlădieri, ambiguități și chiar crase inonestități. La drept vorbind, e greu să contrazici reprobările acestea. În schimb, se poate atrage atenția asupra faptului că o bună bucată de vreme elitele intelectuale românești s-au identificat cu modul călinescian de a se mișca în sfera valorilor: mod acrobat și agil, cu alunecări, ironii, fente iuți și alibiuri, concesii, mascări și

virtuozități, adaptări și proteste abil estompate. (Călinescu este un Titus Ozon al vieții publice românești: talentatul fotbalist și criticul literar s-au bucurat de altfel de maximă popularitate cam în aceeași perioadă și, cred eu, cam din aceleași motive.) Călinescu întruchipa un mod de supraviețuire în condiții vitrege, cu abandonul integrității, dar cu salvarea unor speranțe de ulterioară regenerare. (Ar mai fi de adăugat aici, nu pentru a face o judecată generală de valoare, de la care aș prefera să mă abțin pentru moment, că în straturile intime ale gândirii călinesciene era totuși înscrisă o filosofie istorică nu lipsită de interes, pe care a decodat-o cu talent Mircea Martin.)

Și ajung acum, în fine, la argumentul meu principal: mi se pare că Nicolae Manolescu, mai curând decât oricine altcineva, ocupă acum unul din aceste locuri de mentor și de purtător de cuvânt al unui subconștient moral-politic al comunității. Deși în circumstanțele anormale românești din a doua jumătate a secolului nostru Manolescu nu s-a bucurat de răsplata socială care le-a revenit celor mai mulți dintre predecesorii săi (titluri academice, funcții politice, bunăstare materială etc.), rămâne totuși faptul că vreme de douăzeci și cinci de ani el a semnat cea mai importantă rubrică de comentariu literar a țării, că a publicat vreo două duzini de cărți (nu le-am numărat), că e recunoscut *de facto* drept o „mare putere" nu numai de către publicul cititor, ci chiar de către autorități, care îl tratează cu bănuitoare prudență.

Putem oare distinge un „program" al lui Nicolae Manolescu? Ar fi poate cam pretențios și chiar inexact să mergem până acolo. Cu toate acestea, m-aș încumeta să notez câteva semnale care — de multe ori numai subliminal — trezesc atenția și aprobarea cititorului inteligent din România, iar percepția acestuia e confirmată armonios de realitățile textului. În primul rând, Manolescu este perceput (și pe drept cuvânt) ca un paznic credincios la porțile literaturii române, un selector integru, demn, incoruptibil, care oprește năvala sau separă grâul de neghină. Rolul acesta e firesc întâi pur literar, împiedică imposturile și falsificările, dar are și un sens simbolic: iată că este posibil, conchide aprobator observatorul, ca și în condițiile vitrege în care

trăim să se facă o selecție pozitivă, nu negativă, să se pună oarecare stavilă bunului plac, să se împiedice nivelarea generală sub auspicii totalitare care ne periclitează identitatea și putința de exprimare creatoare. Ajung aici și la altă trăsătură: insistența lui Manolescu, încă de pe la mijlocul anilor '60, tocmai asupra creativității și libertății. Teoria critică a „lecturilor infidele" primită de mulți (inclusiv, o vreme, de mine însumi) cu neîncredere și iritare — pe criterii pur estetice — avea în realitate o bătaie mult mai lungă, și viza să croiască un spațiu de funcționare mai generos, mai amplu, pentru variantele de gândire și jocul de acțiune al individului social. Cu toate amendările ulterioare (de pildă, în chiar volumul pe care îl am în față, *Despre poezie*, Cartea Românească, 1987), teoria din tinerețe a lui Lovinescu se dovedește (strict profesional vorbind) o variantă timpurie a unor moduri critice care au cunoscut o adevărată hegemonie în Occident (de la Derrida la Harold Bloom și Stanley Fish), iar socialmente un proiect matur, responsabil și viabil.

Poate aici este locul să ne oprim puțin și la ceea ce s-ar putea numi „tradiționalismul" lui Manolescu. Tot ce a scris Manolescu este foarte izbitor integrat într-o continuitate (spontană) filosofică românească. Principalii gânditori români, Blaga, Florian, Noica, Lupașcu, dintre cei mai vechi, Mihai Șora, Titus Mocanu, Gabriel Liiceanu, dintre cei mai noi, scriu în fond apologii ale nuanței și ale heteronomiei, ei caută o armonie, dar în chiar inima alienării și prin asumarea dispersării mai degrabă decât împotrivindu-se ei. E un mod intelectiv care, și el, plasează filosofia românească în sincronie firească (nu deliberată) cu echivalentele ei apusene. Căutarea aceasta insistentă a unor interstiții în logicile strict mecanice și efortul de a reduce privilegiul absolut al raționalismelor utilitare (fără a le nega totuși validitatea), de a salva interioritatea — iată întreprinderea la care au participat de la început și criticii români, cu succese schimbătoare. Câțiva dintre ei — în fond cei mai însemnați: Maiorescu, Lovinescu, Călinescu, Negoițescu — au jalonat un soi de tradiție a criticii impresioniste și subiective ca instrument pentru concluzii mai cuprinzătoare, obiective și sociale. (De fiecare dată se grefau pe acest fond de

impresionism niște metodologii moderne ale vremii, de la pozitivism filologic, la istorism, la teoria ideilor, la critica arhetipală, și destule altele). S-ar spune că astfel „critica de orientare" complementează fericit gândirea filosofică românească: dacă cea din urmă folosește uneltele rigorii logice ca să salveze inefabilul și noeticul, atunci cea dintâi pornește de la subiectivitatea impresionistă spre a circumscrie niște conținuturi socio-culturale și ideologice destul de precise și de raționale. Nu este întâmplător, în lumina celor spuse mai înainte, că tocmai o anume combinație de modernism și impresionism devine vehiculul favorit al criticilor majori români de-a lungul deceniilor. Caracterul dublu, adânc fisurat al unei societăți arhaic-patriarhale, pe de o parte, rapid impulsionate spre raționalizările modernității, pe de alta, impunea tocmai un discurs care să apeleze la ambele laturi: și iată modernismul impresionist instalat ca instituție și ca tradiție.

Or, în toate scrierile sale principale, Nicolae Manolescu se dovedește un ingenios și destoinic mânuitor al acestor strategii critice, un vădit tradiționalist al modernismului. *Despre poezie* — nu vreau să fac o analiză critică detaliată a unei cărți bogate în idei și mai sistematice decât multe alte scrieri ale lui Manolescu — ilustrează perfect această poziție. Mai „conservator", adică mai puțin înclinat spre deconstrucție și indeterminare decât în volumele din tinerețe, Manolescu raportează aici impresionismul său funciar la metodologia semiologiei, pe care o cucerește din interior, chivernisindu-și în interiorul trunchiului, altminteri bine păstrat, o vizuină tihnită și bine asortată.

Același joc dialectic, dezinvolt stăpânit, îl găsim și în comerțul dintre național și internațional. În tinerețe, Manolescu se concentrase aproape exclusiv asupra literaturii românești contemporane; curând și-a extins sfera de interes asupra întregii istorii literare românești (nu știu dacă e nevoie să reamintesc excelentul *Sadoveanu* din 1976 sau cele trei volume atât de originale și de antrenante despre romanul românesc din 1981), și numai puțin mai încolo spre literatura universală și teoriile critice contemporane. Ușurința firească și elegantă cu care se deplasează criticul de la o zonă la cealaltă stârnește de-a dreptul

invidia. (În volumul *Despre poezie* găsesc un excelent și incitant exemplu al acestei mișcări în discuția despre modernism și post-modernism aplicată la literatura română a secolului al XX-lea.) Firește că în lumina caldă a acestui mod ideologic evoluat orice neo-naționalism ideologic se topește de la sine sau scade la măsura mitică a realei sale semnificații. Conversația curtenitoare cu civilizațiile lumii, dialogul liniștit și prevenitor iau locul fudulițiilor oțărâte și miloage ale protocronistului de profesie.

De altminteri — și mă apropii în fine de sfârșitul enumerării — ajungem astfel și la acele trăsături etice și psihologice care par să-i asigure lui Nicolae Manolescu locul său central în critica literară românească și să explice prestigiul său în societate. John Kennedy cita odată o definiție a curajului drept — „grație sub presiune". Nici că se poate o mai nimerită rezumare a atitudinii lui Manolescu: fin, flexibil și tare ca o lamă de oțel, politicos, civilizat și tenace, lucid în sensibilitate artistică, cu un soi de bărbătească și magisterială răspundere la maturitate, și mai ales cu certitudinea calmă a unei suverane libertăți interioare. Și în cazul acesta stilul e chiar omul: frazele sunt scurte, limbajul e simplu și direct, inteligența crește, cum e și firesc, din dinamismele sintaxei, nu din împovărările lexicale. Eseul suplu, jocul fulgerător al floretei se regăsesc cu plăcere în colecțiile scrierilor sale. Spre deosebire de Călinescu, care părea să creadă că nu se poate salva mai mult decât *textura* culturii, Manolescu pare decis să mai mențină și ceva din *structura* ei, proiect mai ambițios și mai nobil, în fond. Iată de ce valurile de cerneală protectoare, abundențele metaforice ale lui Călinescu se văd înlocuite de un stil franc și musculos, care nu caută provocarea și disidența, dar care afirmă — răspicat la nevoie — adevărul și trage mai totdeauna acea linie minimală dincolo de care retragerea ar deveni dezordonată. Capabil și dispus de a se îngriji de această linie, Manolescu devine, nu e de mirare, un arbitru extrem de prețios al supraviețuirii morale și intelectuale în România. Dacă adăugăm la aceasta intuiția justă a funcționării românești în contemporaneitatea culturală internațională, dacă adăugăm înclinația spre problematica

filosofică tipic românească pentru imperfecțiune, heteronomie și nuanță, obținem imaginea unui lider intelectual foarte complet, înzestrat și curajos, continuator priceput al celor mai bune tradiții culturale și critice românești.

Februarie 1990; „Agora"

PROFIL NORMAN MANEA

Norman Manea era, știți mai bine decât mine, unul dintre prozatorii de frunte ai anilor '70 și '80 în România. Emigrarea sa a fost surprinzător de îndelung întârziată (dacă ne gândim la tratamentul dur pe care autoritățile i-l aplicau sistematic), dar succesele nu s-au lăsat așteptate: devine profesor de literatură la Bard College în statul New York, se vede publicat în traducere în numeroase limbi europene, primește în 1992 prestigioasa bursă Guggenheim, iar un an mai târziu și mai prestigiosul premiu pe cinci ani al Fundației MacArthur.

Într-un cuvânt, Manea s-a afirmat pe scena literară mondială americană și — încă mai înainte — europeană, rapid și impetuos precum prea puțini alți scriitori români. Practic nu există publicație de respectabilitate literară din Italia, Franța, din Germania, din țările anglo-saxone care să nu fi dedicat eseuri și recenzii lungi, elogioase, inteligente, semnate de condeie de vârf, operelor lui Norman Manea. Nu are rost să le mai înșirui aici. S-au pronunțat comparativ numele lui Kafka, Bruno Schulz, Musil: eu unul le-aș mai adăuga pe cele ale lui Blecher și mai ales al lui Bacovia. S-a vorbit despre Manea (în astfel de cazuri nu dispunem nicicând de certitudini, cel mult de plauzibilități!) ca de un posibil candidat la Premiul Nobel pentru literatură.

Cum se explică diferența („canonică") între rezervele sau ostilitățile pe care le întâmpină încă proza lui Manea în România și stima excepțională de care se bucură la elitele critice din mai toate țările occidentale? Un studiu ponderat, echilibrat, bine gândit (*Felix Culpa*) în care Manea confrunta cinstit adevăruri mai puțin

plăcute despre o parte din viața și activitatea lui Mircea Eliade i-a atras antipatii disproporționate. S-a ignorat un lucru de bază: eseul cu pricina era înscris într-un volum (*Despre clovni*) scris în America și rămas, dacă nu mă-nșel, netradus încă în limba română. Din cele cinci piese care alcătuiesc volumul, trei au un caracter net anticomunist: *Istoria unui interviu*, *Raport de cenzor* și mai presus de ele, textul care da tocmai titlul volumului, *Despre clovni*. Acesta din urmă mi se pare a fi de o valoare cu totul excepțională, nu numai ca formă estetică, ci și prin impactul său etic și politic. Prin forma estetică în măsura în care reușește să combine tonul pamfletar cu cel liric și reflecția intelectuală cu o imagistică pregnantă. Din punct de vedere al conținutului pentru că rar mi-a fost dat să citesc o înfierare mai inteligentă și mai eficientă a dictaturii ceaușiste și o analiză mai pertinentă a felului în care în România celei de-a doua jumătăți a secolului în care trăim tocmai literatura a fost cea care s-a împotrivit comunismului.

Există în acest volum ca și în proza direct-ficțională a lui Norman Manea un ton melancolic, dezabuzat aproape, înregistrarea acelei triști banale a comunismului, a spaimei cenușii, estompate, a absurdului inutil și fără de orizont care înconjura un întreg univers uman. Nu este aceasta, sigur, unica dimensiune a jumătății de secol pierdute: dar este o foarte importantă dimensiune, și Manea a știut să o redea în mod exemplar. Fie și numai pentru acest lucru (departe de a fi singurul!) el merita din plin admirația și recunoștința literaturii române.

Bethesda, MD, iunie 1996; „Steaua"

UN MARE EVENIMENT ISTORIOGRAFIC

Știam despre Keith Hitchins de mai bine de douăzeci și cinci de ani, știam despre acest profesor, pe atunci tânăr încă, pe vremea când abia soseam în America pentru a-mi începe studiile doctorale. (Cred că întâia oară îmi vorbise despre el marele istoric al Banatului, I.D. Suciu, pe care am avut onoarea să-l cunosc bine în perioadele când regimul comunist îi îngăduia să zăbovească în afara zidurilor celulei, altfel zis să nu se afle „la adăpost de mânia poporului", cum, ricanând sarcastic, se exprima el însuși, citând pe unul din atât de progresiștii săi temniceri.) Curând m-am familiarizat cu scrierile sale și mi-am dat seama că puțini specialiști din Apus — mai mult, că puțini specialiști din România chiar — se pot compara ca nivel de cunoștințe despre istoria românilor cu acest pur anglo-saxon, care n-avea nici un motiv etnic să se apropie de Europa de Răsărit și de complicațiile sale socio-culturale și istorice, afară de unul singur: dorința nobilă și dezinteresată a cunoașterii pure.

Domeniul de specialitate al lui Keith Hitchins se dovedea a fi istoria Transilvaniei — ce admirabil noroc pentru cei dornici de adevăr! Pe acest câmp minat de toate prejudecățile și sensibilitățile, iată că sosea un om senin și detașat, înzestrat cu acea obiectivitate calmă și dreaptă, cu acea vorbire limpede și credibilă ca adevărul însuși, care spunea lucruri răspicate, pozitive, pline de probabilitate și de liniște, din discursul căruia mai cu seamă lipsea retorica supraîncălzită a slavilor, a românilor, a maghiarilor și a tuturor celorlalți descinși de pe acele meleaguri atunci când vorbeau despre „ai lor" și despre istoria lor. Știam

că-și obținuse doctoratul la Harvard și că venea frecvent la Cluj, unde se consfătuia cu Pompiliu Teodor și cu alți colegi de valoare. I-am citit curând și i-am și recenzat foarte favorabil, într-o revistă de specialitate americană, ediția corespondenței dintre George Barițiu și Ion Rațiu scoasă împreună cu tânărul asistent sau lector Liviu Maior (de care atunci, prin 1971, auzeam pentru întâia oară). I-am citit cu enormă admirație monografia despre mitropolitul Andrei, baron de Șaguna, care până și azi a rămas inegalată de vreun specialist român. Am citit cu aprobare colecțiile de studii și eseuri despre ideea națională la români, mai ales în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea.

În 1977 am avut ocazia să-l cunosc în persoană la Berkeley, în California, când am fost co-organizator al unui colocviu despre tipologia schimbărilor sociale din România modernă (1860–1940). Acolo, profesorul Hitchins (a cărui invitație, pot spune acum public, pentru întâia oară, o impusesem, în pofida rezervelor unor colegi cu orientări mai „socio-politice" și deci încărcate de suspiciune față de acest „istoric pur") a oferit grupului nostru restrâns o admirabilă comunicare despre „naționalism în veșmânt intelectual" în perioada interbelică.

Cu această ocazie, ca să continuu mărturisirile, m-am apropiat și omenește de acest mare savant, care mi-a dat sfaturi înțelepte și echilibrate privind măsurile pe care le luam pentru a-mi definitiva așezarea în continentul nord-american. Un an mai târziu, traversând într-un automobil simpatic dar rablagit Statele Unite de la vest la est, din California spre Cincinnati (unde primisem un angajament universitar), am avut plăcerea și (din nou) cinstea de a fi găzduiți (cu soția și cu băiatul de 4 ani) în casa lui Keith Hitchins din Urbana-Champaign, în Illinois. Fire răsfățată, convins că totul mi se cuvine, nici nu mi-am dat seama atunci că mă bucuram de o foarte singulară excepție din partea acestui burlac convins și singuratic. De altceva însă mi-am dat seama perfect: de caracterul extraordinar al vieții acestui om, dedicat învățăturii și cunoașterii. Keith Hitchins locuia pe-atunci într-o casă cu vreo patru nivele, singur. Toate cele patru nivele erau pline de cărți. Majoritatea acestor cărți țineau de literatura, istoria și

limba română. Nu-mi venea să-mi cred ochilor: acolo, în inima preeriei midvestice, zăream o colecție completă (dar vă spun: completă) a „Convorbirilor literare" de la 1867 la 1944, una tot atât de completă a „Vieții Românești" și nici nu mai știu câte altele. Zăream acolo cărți românești din secolul al XVIII-lea, cum în țară nu cred că aveau decât poate vreo câțiva bibliofili, un Șerban Cioculescu, de pildă. Întâlneam un om care, la micul dejun, ca să se relaxeze, mai învăța vreo câteva limbi (uzbeka și azerbaidjana, dacă nu mă înșală memoria), tacticos, cu dicționarul și gramatica în față, lângă ceașca de cafea, așa, ca să nu se plictisească.

Keith Hitchins, om rezervat și fin în comportări, părea în statură, în stil, chiar în idiomatismele vorbirii, descins din lumea tinerilor bărbați ai filmelor hollywoodiene din anii '50: asta îi dădea un aer ușor desuet, dar și distins, blând și tare în același timp, ți se părea că percepi ecouri din Cary Grant și din Jimmy Stewart, parcă. Îndărătul acestui fronton descopereai, mai greu poate, un om cu suflet bine temperat, cu inocență umoristică, capabil de afecțiune și mereu mânat de un simț al echității și al înțelegerii. A rămas Keith Hitchins în toții anii în care l-am cunoscut (și, Doamne!, cât îi eram de recunoscător pentru asta!) un anticomunist net, clar, fără ascunzișuri sau ezitări — american al anilor '50 și în această privință.

Legătura dintre noi a continuat și a progresat. Ne-am mai întâlnit la conferințe, deși, fire individualistă, Hitchins nu se dădea peste cap să participe la aceste târguri de idei și de cunoștințe ale Occidentului. La un moment dat, mi-a făcut o propunere neașteptată: să scriem împreună o istorie a literaturii române în engleză. Hitchins ar fi scris partea veche, până la finele secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea (plus vreun capitol modern la alegere), iar eu partea despre secolele al XIX-lea și al XX-lea. Am acceptat încântat. Nu m-am ținut de cuvânt, și înțelegerea noastră, amânată *sine die*, poate nu se va realiza niciodată, lucru de care mi-ar părea tare rău, dat fiind că, alături de Hitchins, rodul unei astfel de întreprinderi n-ar putea fi altfel decât temeinic folositor culturii în care m-am născut. Pe de altă parte,

cred că nu prea aveam de ales: mă aflam, la începutul anilor '80, încleștat în efortul de a-mi croi un drum în lumea academică americană, efort care-mi cerea să mă concentrez pe aspecte ale comparatismului și ale teoriei literare, iar nu pe literatura română.

M-am consolat în scurtă vreme auzind că, renunțând pentru moment la planul unei istorii literare, Hitchins se angajase în proiectul mai cuprinzător al unei istorii moderne române pentru Oxford University Press. A lucrat la ea mai mulți ani, nu i-am putut urmări decât episodic înaintarea. Cu atât mai formidabil de plăcută a fost impresia când, mai acum câteva săptămâni, am primit exemplarul *Rumania 1866–1947*, Oxford at the Clarendon Press, 1994, 579 p. Întâi că apărea în colecția „Oxford History of Modern Europe", extraordinar de selectivă și de prestigioasă — hai să-mi spun părerea fără ocolișuri: ca loc de publicare pentru un istoric ambițios, mai bine nici că se poate, mai sus nu e decât bolta cerului. Au apărut în acea serie condusă de celebrul Allan Bullock volume cum ar fi studiul lui Hugh Seton-Watson despre Imperiul rus 1801–1917, cartea decanului de vârstă și stimă al istoricilor britanici A.J.P. Taylor, despre lupta pentru hegemonie în Europa 1848–1918, cartea de referință a lui Gordon Craig despre Germania 1866–1945, precum și cele două volume, azi clasice, despre istoria pasiunilor franceze scrisă de Theodore Zeldin.

Faptul însuși că o carte despre istoria românilor era introdusă în această selectă companie este un succes notabil, nu numai pentru autor, dar și pentru domeniul său de cercetare. Dar o astfel de încredere se dovedește pe deplin justificată de conținutul și valoarea cărții, care, în momentul de față, este, nu mă sfiesc să o spun, cea mai bună de acest fel din lume. Autorii români, cu toate comitetele și pregătirile lor vreme de decenii (dar, firește, și cu toate handicapurile dictatoriale pe care le știm), nu au produs până în prezent nimic asemănător; cartea lui Vlad Georgescu este un excelent compendiu, dar se adresează unui public mai larg, și are un alt tip de intenționalitate și structură. Volumul lui Hitchins își alege drept focar tema foarte pasionat-dezbătută în istoriografia contemporană a „construcției" naționalului. (Hitchins evită termenul mult mai radical de „inventare" folosit de mulți dintre

colegii săi americani.) Este vorba, așadar, de construcția statală, dar și de construcția (în bună parte deliberată, rațională și voluntară) a ceea ce numim conștiința națională sau chiar, mai pretențios „ființa națională". Dată fiind această selecție tematică, istoria lui Hitchins evită sec portretele individuale, ostentativele judecăți de valoare sau speculațiile psihologice privind actanții istorici, cu care eram atât de obișnuiți de istoricii mai vechi. Autorul nostru se mulțumește cu o recapitulare succintă și pătrunzătoare a faptelor la trei niveluri: desfășurare politică, realități socio-economice, dezbateri intelectuale.

Jocul abil între aceste trei planuri dă cărții lui Hitchins dramatism și interes. Ca unul ce s-a aplecat el însuși de mai multe ori asupra subiectului, pot spune că descrierea sobră a „marii dezbateri" (capitolele 2 și 7), a desfășurării discuției intelectuale atât de profunde și de serioase privind opțiunile valorice și de evoluție socială ale României moderne — este până în prezent fără egal. De la Gherea și Stere, până la Crainic și Ionescu, trecând prin Zeletin și Lovinescu, prin Maiorescu și Aurel Popovici, Iorga și Blaga, Madgearu și Rădulescu-Motru, în fine, chiar până la criterioniștii anilor '30, toți participanții la discuție se bucură de atenția binevoitoare și competentă a analistului. Hitchins își păstrează aceeași ecvanimitate, același ochi exemplar de judicios și atunci când abordează teme atât de dificile, de „jenante" sau „gingașe" pentru istoriografi, cum ar fi răscoalele din 1907, relațiile interetnice din spațiul carpato-dunărean sau vinovățiile regimurilor conducătoare în anii celui de-al doilea război mondial. Acestea rămân modele de judecată echilibrată, bine documentate pe baza faptelor cunoscute până în prezent.

Din carte nu lipsesc, firește, mici curiozități sau goluri. Hitchins folosește consecvent grafia mai veche „Rumania", vorbește de „King Charles" când se referă la primul Hohenzollern, „King Carol" la al doilea cu acel nume (parcă foarte ușor ironic-peiorativ în engleză); Gusti e pomenit în treacăt, numele lui Alexandru Mocioni lipsește (o absență notabilă: teoretic, dar și ca politică practică); mai important este că viața literar-artistică și chiar cea științifică cu toate realizările lor de vârf — parte

esențială în fond tocmai a „construcției de națiune" de la care pornește Hitchins — nu sunt pomenite *deloc*. Aceasta mă duce la regretul principal: oricât de excelentă, cartea lui Hitchins nu reușește să sugereze în nici un chip acel farmec, acea dulceață a vieții, din care, în marea ei majoritate, putea să se înfrupte populația românească în deceniile României monarhice — partea cea mai frumoasă, cea mai vrednică de laudă, susțin eu, din toată istoria românească.

Poate că, la urma urmei, aceste plângeri sau nostalgii pornesc de la acea utopică speranță a recenzentului de a citi cartea pe care și-ar fi închipuit-o singur, iar nu pe cea scrisă de altcineva. O astfel de carte nu există încă. În schimb, cea pe care o am în față este de-a dreptul admirabilă și cred că nu numai eu, dar orice intelectual român îi rămâne, este cazul să-i rămână, profund îndatorat lui Keith Hitchins. Știu că acesta a primit nu de mult un titlu de Doctor Honoris Causa din inițiativa admirabilei echipe de intelectuali de la Universitatea din Cluj, condusă de Andrei Marga și de Nicolae Bocșan. (Ideea era lansată de Alexandru Duțu încă din 1979, mi-o relata entuziast în trenul ce ne ducea de la Innsbruck la Viena, dar pesemne că înainte de evenimentele sângeroase din 1989 astfel de recunoștințe „patriotice" nu erau pe placul guvernanților.) Eu aș insista însă cu glas tare ca și alte universități românești de vârf (sau alte instituții, cum ar fi Academia întemeiată pe vremea lui Vodă Carol) să se onoreze pe sine, onorându-l pe profesorul Keith Hitchins.

Bethesda, MD, septembrie 1994;
„România literară"

UN TRIUMF ISTORIOGRAFIC ȘI „IMAGINEA ROMÂNIEI“*

Îmi vine greu să-l iau în serios, ca intelectual român, pe acela care nu cunoaște numele și opera lui Keith Hitchins. Într-adevăr, răbdător și temeinic, istoricul de la Universitatea din Illinois construiește un veritabil și durabil monument al culturii române. Cu toate meritele incontestabile ale volumului lui Vlad Georgescu (despre care eu unul am scris pe larg la vremea sa), suntem nevoiți să admitem că istoria lui Hitchins, așa cum se constituie ea, reprezintă (de la istoria lui C.C. Giurescu încoace, adică de peste cincizeci de ani) realizarea cea mai valoroasă în materie de sinteză istorică românească. Istoricii din România ultimelor decenii au înregistrat succese pe care nu vreau să le trec cu vederea: ele au fost însă, în covârșitoarea lor majoritate, concentrate pe studiul de amănunt sau de secțiune, pe acumularea cantitativă. Știu bine că nume ca David Prodan, Andrei Pippidi, I.D. Suciu, Alexandru Zub, Radu Popa și destule altele încă vor rămâne înscrise alături de cele de seamă ale istoriografiei românești. De asemenea, nu ignor nici o secundă faptul că breasla istorică în ansamblu a fost supusă la cazne diavolești (profesional vorbind, dar uneori, vai, chiar și — literalmente — fizic!) din partea cenzorilor și îndrumătorilor comuniști, în care neputința eunucului se împletea armonios cu cruzimea netotului. Când tragem însă o linie de bilanț, vedem că opera lui Keith Hitchins este cea care izbutește, la finele acestor decenii, să sintetizeze și să construiască o imagine

* Keith Hitchins, *The Romanians, 1774–1866* (*Românii, 1774–1866*), Clarendon Press, Oxford, 1996, 337 pagini.

plauzibilă și coerentă a acestei istorii atât de pline de surprize și de întortocheri. Nu este cazul să repet cele spuse cu ocazia discutării unui volum anterior al acestei istorii românești. Într-adevăr, cel de față (Keith Hitchins, *The Romanians 1774–1866*) îl precedă în timp pe cel apărut anul trecut și dedicat perioadei monarhice (1866-1947). Adică nu vreau să mai înșirui lista impresionantă a scrierilor lui Hitchins, nici să mai încerc o dată o schiță de portret, care, sigur, rămâne și azi la fel de interesantă uman pe cât este de impresionantă profesional, nici nu vreau să subliniez cât de impunătoare este includerea unei astfel de cărți în cataloagele unor edituri de talia celor oxoniene.

Dar, înainte de a spune o vorbă sau două despre carte, îmi voi îngădui o mică digresiune privind „imaginea României", subiect care, am constatat cu ocazia unei scurte vizite recente, revine chinuitor de obsesiv la românii din toate stările societății. Sigur, preocuparea e întru totul justificată. Într-un univers tot mai dominat de proiecții rezumative, de impresii și prejudecăți, de discursuri substitutive, de mimeze simplificatoare, românii apar (și asta nu de ieri și de alaltăieri, ci de mai bine de o sută sau două de ani) drept disfuncționali, bizari, niște marginali lipsiți de interesul marginalității. Or, tocmai pentru că ne îndreptăm tot mai iute spre o lume a imaginarului construit și a comunicărilor reductive, condiția aceasta stârnește pe drept cuvânt îngrijorare și nervozitate. Nenorocirea vine din altă parte. Cei mai mulți intelectuali români (nici nu mai vorbesc de autorități!) văd această reparație imagistică în două feluri, așezate la două extreme. Prima este discursul encomiastic, autolaudativ, pompos (să nu spun pompieristic) și găunos, cealaltă este apărarea stridentă, defensivă plină de reacții mânioase, furia adversarială, resentimentul simplist al milei de sine, mania persecuției. Cele două sunt simetric opuse și, bineînțeles, tocmai din această cauză, înrudite. Or, prin această poziționare se pierde tocmai ce e mai important, miezul unei autoproiectări judicioase sau eficiente: construcția calmă, serioasă, sigură de sine.

(O înregistram — această atitudine din urmă — cu enormă și emoționată plăcere mai acum câteva săptămâni, în chipul și în ochii bătrânului învățat Alexandru Ciorănescu, pe care aveam onoarea și bucuria de a-l întâlni pentru întâia oară: înfățișarea nobil-senină a omului așezat în sine însuși, care nu are nevoie să gesticuleze, având o calmă încredere în sine, dezinvoltura celui care știe cine este. Alt prost și străvechi obicei în cultura română: idolatrizările post-mortem ale celor care în timpul vieții aveau parte mai cu seamă de suspiciune sau ostilitate. Dimpotrivă, în privința asta, aș merge aici pe mâna lui Talleyrand, care spunea odată că: *„Nimic nu este mai nearistocratic decât incredulitatea"*. Ciorănescu este, să zic așa, „Coposu al meu", al meseriei mele.)

O imagine, conchid, nu se înalță din stridențe și din proteste reactive, ci, dimpotrivă, din inițiative, din afirmări clare, din truda serioasă, din abundențele voioșiei creative, precum și, da, dintr-un soi de sănătos egoism care (prin însumări) înalță pe neașteptate din sine o imagine comună care reproduce fidel o realitate.

Dacă cele spuse de mine par nițel vagi și abstracte, apoi tocmai opera profesorului Keith Hitchins este cea care le poate ilustra cum nu se poate mai bine. Într-adevăr, volumul aici recenzat, mai mult decât cel dedicat perioadei 1866–1947, are drept subiect un moment de robustă și tenace autoconstrucție sau autoreconstrucție a românilor, de la Pacea de la Kuciuk-Kainargi până la admiterea deplină a românilor în Europa, prin instaurarea dinastiei de Hohenzollern-Sigmaringen. Capitole dedicate Principatelor dunărene alternează cu capitole dedicate românilor transcarpatini. (Am avut impresia, superficială poate, că basarabenii și istoria lor au ieșit nițel scurtați în această narațiune istorică.) Informațiile economice sunt selectate pregnant și elocvent în precizia lor. Observ o bogăție mai mare de portrete, ca și o invidiabilă putință de a relata inteligibil desfășurările istorice (revolta lui Tudor Vladimirescu sau evenimentele de la 1848) pe care, de fapt, n-o bănuiam la Hitchins. Cum era de așteptat, unul din punctele forte ale lui Hitchins este captarea „dezbaterii intelectuale", admirabil

redată pentru secțiunea istorică 1866-1947: bunăoară, liberalismul capitalist al lui George Barițiu e excelent rezumat (pp. 216-217), după cum mecanismele religioase locale (idei și acțiune) sunt captate cu liniștită exactitate. Mi-ar fi plăcut mai mult spațiu pentru Ionică Tăutu și pentru tovarășii săi de idei; nici pe Herder nu l-am văzut amintit deloc, spre surpriza mea. În schimb, aș lăuda cu entuziasm modul admirabil (și, pe câte îmi dau seama, original în latura sa comparatistă) în care se indică analogia între Școala Ardeleană și focarul râmnicean de cultură și luminare, aproximativ sincronic. În fond, o astfel de paralelă n-ar trebui să ne surprindă prea mult; ea este emblematică, întregul volum bizuindu-se pe un continuu joc dialectic al analogiilor dintre cele două mari ramuri ale românității, pe-atunci în stare de separație.

Cu aceasta ajung și la forma imaginii despre care vorbeam mai sus. Dacă există, într-adevăr, câteva pasaje din carte ce mi se par prea generale și abstracte (nu încetez cu mici critici, după cum se vede), pe ansamblu descopăr tocmai o scriitură care reflectă și construiește: reflectă mai conștient ceea ce se făcea prin încercare-și-eroare de către români la finele secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, (re)construiește un proces, pe cât de dificil, pe atât de dezordonat, dar până la urmă eficient. Aici văd eu și rădăcina învățăturii pentru publicul de azi: „cestiunea națională" se rezolvă cu bine printr-o continuă raportare la contexte și contraforturi european-mondiale, deloc bine, în schimb, prin replieri încăpățânate spre interior și neîncrederea în lumea mare din afară sau încercarea (categoric zadarnică, de altfel) de a o elimina. Acesta e mesajul subiacent al scrierii lui Keith Hitchins. Mai explicit spus: rar volum în care jocul abil sau pătimaș al elitelor locale să fie atât de bine prezentat ca utilizator al pârghiilor internaționale (cu motivațiile lor nu mai puțin egoist-interesate, de altfel).

Chestiunea „continuității" demografice în teritoriul actual al României, de la colonizarea latină și până în zilele noastre (mai ales în zona transilvană) e atinsă în treacăt în acest volum, atunci când se discută opera și teoriile lui Samuil Micu. Spune Hitchins sec și reținut: „*Afirmația lui Micu că, după evacuarea aureliană,*

a rămas în Dacia o populație romanizată constituie încă și în ziua de azi subiect de dispută, dar în acumulare crescândă, dovezile, mai ales cele arheologice, susțin teza lui Micu" (p. 210). Ei bine, pentru mine unul o frază ca aceasta, liniștit aruncată în treacăt de cineva de talia lui Hitchins, contează mai mult decât o mie de proclamații sforăitoare, de drapele fâlfâind în jurul gărilor, de statui mutate prostește de colo-colo: retorică pe cât de infantil-ostentativă, pe atât de potrivnică intereselor reale ale comunității de la Dunăre la Carpați.

Știu că Fundația Culturală Română, de una singură, cu mijloace destul de limitate, reușește să facă ceea ce nu știu câte alte foruri din România (mi-e jenă să le mai înșirui: le știu și eu, le știu și cititorii și cititoarele) ar fi făcut: l-a încoronat cu un premiu pe Keith Hitchins. Cel mai tare m-ar bucura, totuși, să văd o traducere cât mai promptă și mai completă a acestor două cărți la îndemâna specialiștilor și a intelectualilor, dacă nu de alta, atunci măcar așa, ca pildă de ce se poate face pe lumea asta prin efort individual.

Bethesda MD, iunie 1996; „22"

O MICĂ ODISEE DE BIBLIOTECĂ: LUCRUL LA O ENCICLOPEDIE

Acum vreo cincisprezece ani și mai bine, Bernard Levin, cunoscut la marele cotidian „Times" din Londra, înscria în suita foiletoanelor politice pe care le publica la rubrica sa permanentă din ziar ceva neobișnuit; prezentarea unei lucrări de natură filologică, și anume o culegere și prezentare a surselor shakespeariene în 12 volume. Cu talent ziaristic vrednic de toată invidia, Bernard Levin reușea să transforme lucrul răbdător și obscur la o temeinică operă științifică într-un soi de dramă istorică, cu frământările, creșterile și descreșterile ei, și chiar cu o subtilă aură poetică. Sub pana lui Levin, opera încheiată și încoronată pașnic, plasată în rafturile bibliotecilor, devenea un exemplu, nu lipsit de maiestate, al rodniciei și creativității umane, după un proces în care (sugera comentatorul cu delicată ironie) bătăliile editoriale, ritmurile de apariție, dimensiunile volumelor nu rămăseseră neatinse de fricțiunile dintre oameni și de toate incertitudinile proprii schimbăciosului neam omenesc.

Îndemnat de amintirea acelui foileton, cu talent mult mai modest și dintr-un unghi de vedere mai limitat, am povestit și eu odată (cred că era prin 1985) la una din emisiunile românești ale postului de radio BBC câte ceva despre creșterea și împlinirea unei alte opere de amploare *The Encyclopedia of World Literature in the 20th century*. Am să reiau, la binevoitoarea invitație a lui Augustin Buzura și la îndemnul lui Aurel Sasu, pentru „Tribuna", ceea ce acum cinci ani făceam la invitația lui Adrian Velicu și Cristian Mititelu de la BBC.

Enciclopedia la care mă refer este o lucrare masivă în patru volume de mari dimensiuni, cu peste 2 500 de pagini (plus un mic volum-index separat), publicată de Editura Frederick Ungar din New York și coordonată de editorul Leonard Klein. Întâi puțină istorie. Enciclopedia aceasta a fost inițiată nu în America, ci în Germania, la Freiburg, la Editura catolică Herder, care fusese lansată după al doilea război mondial. Prin 1959 Herder a decis să vândă drepturile de lexicon Editurii Ungar din New York, editură mai tânără și mai ambițioasă. (Mulți ani mai târziu l-am și cunoscut pe domnul Ungar, un bătrânel micuț și agil, cu ochi vii și sfredelitori.) Acesta s-a hotărât să-l angajeze pe comparatistul Bernard Fleischmann și să adapteze pentru cititorul american o versiune nouă, care a și apărut la sfârșitul anilor '60 și începutul anilor '70. Ea nu se deosebea însă prea tare de compendiul Herder: unele articole erau traduse ca atare din ediția germană, altele copiate sau adaptate din alte lucrări. Literatura română era prezentată la voia întâmplării, fără vreun criteriu limpede; câteva articole pe care le văzusem semnate de Virgil Ierunca în altă parte erau acolo copiate, traduse și semnate fără jenă de o redactoră internă. Pentru volumul IV am fost invitat, din pură întâmplare, să compun articolele despre Camil și Cezar Petrescu. Lucram pe atunci, în 1970, la doctorat într-un colț din California fără acces lesnicios la surse românești. Am făcut, fără prea mare chef, ce mi-a stat în putință. Să adaug că vreo șaptesprezece ani mai târziu (scurt timp înainte de moartea fulgerătoare și prematură) l-am întâlnit în Spania, la Granada, la o conferință comparatistică, pe Bernie Fleischmann și am luat cina împreună. Mi s-a plâns că editura nu i-a dat mână liberă și a vorbit despre ei plin de ciudă și resentiment. Nu știu cine avea dreptate. (De fapt, altceva reține din acea lungă convorbire. Interlocutorul meu se înflăcărase la ideea că cineva ar putea să scoată în America o istorie-portret a Cernăuțiului cu toate dimensiunile multietnice și episoadele senzaționale, inedite, ale acestui fascinant oraș. M-a convins pe deplin că în America o astfel de monografie ilustrată ar avea un bun succes de librărie. N-am auzit însă ca până azi cineva să se fi apucat de treabă.)

Oricum ar sta lucrurile, Editura Ungar, spre cinstea ei, și-a dat seama că lucrarea în prima ei formă, deși utilă, nu are șanse să devină un model și un standard al genului. Noua versiune a Enciclopedici Ungar pentru literatura universală a secolului al XX-lea, care a apărut în 1980 și 1984, a fost considerabil extinsă și a marcat un adevărat salt calitativ, devenind fără îndoială cea mai amplă și mai substanțială operă de acest fel apărută până în prezent. Are aproape 1 700 de articole fie dedicate autorilor individuali, fie (vreo 150 dintre acestea) curentelor internaționale ale literaturilor naționale. Cuprinde literaturi europene, ca și literaturi extraeuropene. Leonard Klein, coordonatorul general al lucrării, a fost secondat de patruzeci și doi de consultanți principali pe literaturi naționale (sau grupuri de literaturi), printre care găsim nume de mare prestigiu internațional, cum ar fi René Wellek, Frank Warnke, Albert Gérard, Carl Proffer, Vasa Mihailovici, Erich Heller și încă mulți alții de aceeași talie. Fiecare articol în parte conține date biografice, aprecieri estetic-critice, o listă completă a titlurilor fiecărui autor (în original și în traducere engleză), în fine o scurtă bibliografie a unor lucrări despre autor publicate în limbi de mare circulație. Ca instrument de lucru este, incontestabil, excelentă.

Cum a evoluat prezența literaturii române? În 1979 am fost contactat de domnul Klein (probabil că pur și simplu în virtuteaa colaborării anterioare) și invitat să coordonez secția românească. Am ezitat câteva săptămâni înainte de a accepta să iau asupra mea această obligație. Într-adevăr, nu primeam nici o remunerație (afară de un exemplar al *Enciclopediei*) și, dat fiind că eu nu predam literatura română la Universitate, nu puteam nici să mă prevalez de această activitate ca „muncă științifică" în rapoartele anuale, decât așa, ca o anexă. Am consimțit totuși, cerând ca numeric și cantitativ, literatura română să aibă o pondere aproximativ egală cu cea a literaturilor învecinate (maghiară, cehă, sârbo-croată). Am constatat după încheierea lucrării că, deși cu oarecare aproximație, această condiție a fost îndeplinită. Atunci, în 1979, am obținut de îndată ca literatura română să fie reprezentată prin 21 de nume, iar nu 16, număr sporit ulterior, după

alte negocieri, la 24. Editorii îmi cereau o listă în ordine descrescândă a importanței. Am început prin a elimina câteva nume pe lista veche. Anghel, Goga, I.L.Caragiale (!?), Minulescu chiar mi se păreau a ține de faza anterioară primului război mondial, așadar nu de secolul al XX-lea în sensul cultural al cuvântului, Cezar Petrescu și C. V. Gheorghiu nu corespundeau valoric nivelului la care vroiam să fie reprezentată literatura română, despre locul și meritele lui Panait Istrati am avut totdeauna dubii, iar Nicolae Iorga era totuși o figură științifică mai ales. Până aici lucrurile stăteau relativ simplu, dar ideea de clasament impusă de editură nu mă prea entuziasma. După o perioadă de gândire am ajuns cel puțin la câteva concluzii generale.

Întâi, că locul de conducere în literatura română a ultimilor șaizeci-șaptezeci de ani revine grupului de mari valori poetice dintre cele două războaie mondiale: Blaga, Arghezi, Bacovia, Barbu, iar alături de ei Adrian Maniu, Ion Pillat, Voiculescu și Philippide, acești doi din urmă fiind și singurii din tot grupul care au adăugat ceva mai substanțial la opera lor în perioada postbelică. Pasul următor a fost, pentru mine, mai greu: cum să stabilesc un echilibru numeric între scriitorii interbelici și cei postbelici. M-am lăsat ghidat în privința aceasta de trei criterii. Primul că valorile validate de timp și de critică vor avea prioritate asupra celor care nu beneficiază de o perspectivă critică mai lungă (și asta indiferent de instinctele sau preferințele mele personale). Al doilea că în literatura română trecută și prezentă realizările majore revin poeziei și criticii, mai puțin prozei, cel mai puțin teatrului. Al treilea că într-o selecție atât de restrânsă generațiile și grupurile semnificative nu pot fi reprezentate decât de un singur scriitor, chiar dacă asta va însemna că alții, merituoși, vor lipsi.

Ce a decurs din aceste principii? Întâi că perioada postbelică are șase reprezentanți, din totalul de 24 (alți 4, adică Eliade și Călinescu, pe lângă cei doi poeți pomeniți, i se pot atașa). Am inclus nu mai puțin de trei critici în selecție, cei pe care i-am socotit cu adevărat creatori (Călinescu, Lovinescu, Negoițescu). Dintre scriitorii exilului a avut loc numai Eliade, lucru firesc, dat fiind că Ionesco sau Tzara apăreau ca scriitori de expresie

franceză), din cele două generații de scriitori postbelici Preda și, respectiv, D.R. Popescu (când în fond m-aș fi putut opri asupra lui Eugen Barbu sau Breban sau Bănulescu), din generația poetică a anilor '60 m-am oprit la Nichita numai (deși strict personal îi socot pe Dimov, Ivănescu, Ioan Alexandru sau chiar Ion Gheorghe sau Sorescu egalii săi valorici); după cum din generația vârstnică Doinaș și Ion Caraion mi s-au părut mai valoroși și totodată mai reprezentativi pentru tendințe mai ample.

Au venit apoi surprizele. Nu puteam bănui în vara lui 1979, când făceam alegerea, că în decurs de numai patru ani Preda și Nichita Stănescu aveau să dispară tragic, prematur, că Negoițescu și Caraion aveau să aleagă calea expatrierii, că D.R. Popescu avea să devină președinte al Uniunii Scriitorilor, și încă unul foarte controversat, ca să nu spun blamat, pentru modul în care și-a îndeplinit funcția.

Nici alegerea colaboratorilor nu a fost dintre cele mai ușoare, dat fiind că regulile editoriale cereau autori din Statele Unite (inițial mă gândisem la Mihai Zamfir și la Mircea Zaciu, dar, date fiind condițiile, probabil tot n-ar fi putut colabora, chiar solicitați fiind). Thomas Perry, colaborator mai vechi al editurii, respectabil specialist în domeniul relațiilor literare româno-americane, a avut o contribuție serioasă (Barbu, Arghezi, Voiculescu, Philippide); distinsul istoric Keith Hitchins a scris despre Blaga și Călinescu (precum și articolul despre literatura basarabeană, pe care editura, scrupuloasă în fața granițelor politice, l-a vrut separat), Constantin Eretescu a scris despre Sadoveanu, iar Matei Călinescu despre Eliade, Urmuz, Blecher, Nichita Stănescu. Mihai Spăriosu, care s-a adăugat puțin mai târziu echipei, a preluat articolele despre doamna Bengescu, Adrian Maniu, Pillat și Rebreanu. Eu însumi (îmi revenea din oficiu sarcina reviziei și aprobării tuturor celorlalte articole) am semnat 8 din cele 24 de articole, unul despre literatura română (pe care îl puteți citi alăturat în paginile „Tribunei"). În faza finală a lucrării s-au mai adăugat trei scurte anexe. Editorii au cerut ca articolul despre literatura română să fie urmat de două scurte note despre literaturile de limba maghiară și germană în România. M-am declarat de acord, cu condiția să

se introducă și o notă similară privind literatura română de la sud de Dunăre. Pe acesta din urmă l-a semnat Mircea Anghelescu, de la București, aflat la vremea finalizării volumului 4 cu o bursă în SUA, iar pe cel despre literatura de expresie germană l-am compus eu însumi.

Regretele și dubiile nu au lipsit. Poate că Ion Vinea sau/și Aron Cotruș ar fi trebuit și ei să-și afle locul în selecție. Statura lui Mihail Sebastian a crescut din 1979 încoace în conștiința noastră istorică și critică și va continua, cred, să crească. Dar, oare, Vianu n-ar fi trebuit să fie inclus cu un articol, mă întreb acum în 1990, mai ales după publicarea marelui poem arcadian scris în 1950? Pe urmă am notat cu surpriză că Emil Cioran a căzut cumva între două scaune, nefiind inclus nici la francezi, nici la români. Dintre cei mai recenți, Marin Sorescu și Ana Blandiana au dobândit curând după apariția opului un plus de îndreptățită celebritate mondială. O parte din aceste erori, dacă erori sunt, vor fi reparate în volumul suplimentar, 5, pe care îl pregătește editura.

În fine, să nu dau impresia că ar fi lipsit satisfacțiile pentru mine. Un lucru făcut ca lumea este, nu voi înceta niciodată să cred, o mare plăcere pentru omul normal la suflet. Și apoi, iată, mi-am zis, există acuma o a doua mare lucrare enciclopedică în care literatura română e reprezentată corespunzător. Cea dintâi este lexiconul Gero von Wilpert, scos de Editura germană Kroener, în care, prin grija profesorului Paul Miron de la Universitatea Freiburg, literatura română e complet și competent găzduită.

Răsfoiesc cu melancolie dosarul gros al corespondenței cu redacția, acum pus într-o ladă din pivnița casei, cu scrisori care abundă în referiri la detalii ortografice, la mărunte corecturi și mă gândesc că micile odisei ale lucrului de bibliotecă și de birou au și ele, cum sugera eseistul menționat la început, romantismul și poezia lor.

Washington, D.C., septembrie 1990;
„Tribuna"

NOTĂ SUPLIMENTARĂ

Scriind acest mic articol melancolic, eram convins că e vorba de un capitol încheiat. Iată însă că după zece ani a existat o continuare. Editura Ungar a decis să scoată un volum 5 în care să „aducă la zi" mersul literaturilor și să adauge câțiva scriitori. După consultări cu Matei Călinescu și cu alții am decis să includem pe Emil Cioran, Marin Sorescu și pe Ana Blandiana cu capitole separate. Articolul despre literatura română mi l-am rezervat mie. El a adus și revizuiri (la Eugen Barbu, de pildă), a adus un bun număr de nume noi afirmate în anii '80 și chiar după 1989, nume care, evident, nu puteau fi incluse în articolul inițial (cel din 1979), căci nu existau încă pe firmamentul literar, dar a inclus și nume de scriitori mai „vechi", care s-au afirmat dramatic în perioada respectivă: I.D. Sârbu, N. Steinhardt, N. Manea. Mai mult, am găsit loc în acest text din 1991 să includ scurte prezentări: a lui Noica, a Școlii de la Păltiniș, a lui Mihai Șora, rotunjind și împlinind astfel mai judicios tabloul ideologic al *întregii* perioade postbelice.

Care nu mi-a fost surpriza când neobosita Editură Ungar mi-a scris din nou vorbindu-mi de astă dată de *două* noi proiecte. Unul din acestea ar fi o re-editare a enciclopediei literare descrise în corpul articolului de mai sus: cu singura condiție că anii de moarte (sau eventual noi publicații) să fie adăugite. M-am încărcat deci și cu această obligație. Al doilea proiect era însă nou cu totul: un dicționar *biografic* al literaturilor moderne. Operele scrise urmau să fie enumerate integral, textul articolelor putea conține scurte caracterizări critice, dar accentul urma să fie pus pe viața scriitorilor. Lista autorilor români incluși a fost nițel mai scurtă, dar substanțială totuși. Comentatorii au fost alții: eu însumi am ales pe Doinaș, Sârbu, Pillat, Negoițescu și Manea. Alți comentatori selecționați (ba, câteodată chiar presați!) de mine au fost Sorin Alexandrescu, Marcel Corniș-Pope, Magda Cârneci, Rodica Mihăilă, Călin Andrei Mihăilescu, Monica Spiridon, Florin Berindeanu, Ilinca Zarifopol și alții. Cum acest din urmă dicționar (dublu: antebelic și postbelic) se află încă în lucru, socot că e mai bine să nu intru în amănunte și să lăsăm lucrurile să curgă.

V.N.

BIBLIOGRAFIE

„Variable Sociopolitical Functions of Aesthetic Doctrine". În *Social Change in Romania 1860–1940* edited by K. Jowitt, 174–207, Berkeley, Ca.:1978.

„Wrestling with Time: Nabokov's and Eliade's Later Prose". *South-eastern Europe* 7 (1980), *1*: 74–90.

„Ostmitteleuropaeischer Biedermeier. Versuch einer Periodisierung 1780–1850." În *Die oesterreichische Literatur. Ihr Profil im 19ten Jahrhundert 1830–1880* ed. by H. Zeman, 125-139. Graz: Akademische Druck—und Verlagsanstalt, 1982. Cf. *TR* 120–135. Cf. also „Romanticism and Biedermeier in East-Central European Literatures", în *Studia Hungarica*. 1989/1 Budapest, pp. 21–38.

„Naming the Secret: Fantastic and Political Dimensions Charles Willliam's and Eliade's Fiction." *ARA Bulletin* 4(1983): 50–59. Transl. as „Das Aussprechen des Geheimnisses" in *Die Mitte der Welt. Aufsaetze zu Mircea Eliade*, ed by H.P. Duerr, 345–357. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

„The Current Relevance of Aesthetic Epistemology: The Case of Lucian Blaga." *Don Quichotte*, Summer 1985:9–15. Cf. *TS* 161–168.

„Development Models and Social Value Choices in the Romanian 1940's: The Case of Cercul Literar in Sibiu." *International Journal of Rumanian Studies* 7 (1989), Ia: 53–72. Cf. also *Euphorion* 2 (1991), 4:4–5, 13 and 5:8–9, 13.

„Un neoconservateur jeffersonien dans la Vienne du fin de siècle: Aurel C. Popovici." În *Le génie de l'Autriche-Hongrie. État, société, culture* ed. by M. Molnar and A. Reszler, 31–42. Paris: P.U.F., 1989. Also in *Vilagossag* (Budapest), Aug.-Sept. 1989: 677–682.

„Mihai Șora and the Traditions of Romanian Philosophy." *Review of Metaphysics* 43 (March 1990): 591–605. Cf. also Romanian transl.

în M. Șora, „Despre dialogul interior" (Bucharest: Humanitas, 1995), pp. 217–242.

„Biedermeier Cultural Intertextuality in Transylvania: The Case of Ioan Slavici". *The Comparatist* 16 (1992): 62–68.

„Learning Over Class: The case of the Central European Ethos", în Ann Rigney and Douwe Fokkema, eds. *Cultural Participation. Trends Since the Middle Ages*. Philadelphia and Amsterdam: John Benjamins, 1993): 79–107. Transl. Romanian in (ed. A. Babeți, C. Ungureanu) *Europa Centrală. Nevroze, dileme, utopii* (Jassy: Polirom, 1997), pp. 168–193.

„J.F. Cooper, East European and African-American Intellectuals: Relativising Cultural Relativism", în *Journal of Literary Studies* 11 (December 1995), 3–4: 14–42.

„The Dialectics of Diversity: From J.F. Cooper to Eastern Europe", în *Arcadia* 31 (1996), 1–2: 127–145.

Pentru cel ales by D. Popescu. *Books Abroad* 44 (Spring 1970): 296–297.

Ingeniosul bine temperat by M.H. Simionescu. *Books Abroad* 44 (Spring 1970): 296.

Sfinxul by M. Malița. *Books Abroad* 44 (Spring 1970):297.

Poemele lui Balduin by I. Negoițescu. *Books Abroad* 44 (Summer 1970):464–465.

Zacharias Lichter by M. Călinescu. *Books Abroad* 44 (Summer 1970): 464.

Blănurile oceanelor by V. Teodorescu. *Books Abroad* 44 (Summer 1970):465.

Princepele by E. Barbu. *Books Abroad* 44 (Summer 1970):464.

William Faulkner by S. Alexandrescu. *Mississippi Quarterly* 23 (1970), 3:336–338.

Necuvintele by N. Stănescu. *Books Abroad* 44 (Fall 1970): 651.

Tușiți by M. Sorescu. *Books Abroad* 45 (Winter 1971): 107–108.

Folclorul by G. Vrabie. *Books Abroad* 45 (Spring 1971): 303–304.

Alter Ego by Șt. Aug. Doinaș. *Books Abroad* 45 (Spring 1971): 304.

Cântec șoptit by Z. Stancu. *Books Abroad* 45 (Summer 1971): 506.

Poeme by M. Ivănescu. *Books Abroad* 45 (Summer 1971): 505–506.

Revoluția de la 1848 în Banat by I.D. Suciu. *Canadian Slavic Studies* 5 (1971), 2: 292–293.

Urmuz by N. Balotă. *Slavic and east European Journal* 28 (1971), *3*: 398–399.

Coordonate ale culturii românești în secolul al XVIII-lea by Al. Duțu. *Canadian Slavic Studies* 10 (1971), 2: 292–293.

Corespondența Rațiu-Barițiu by K. Hitchins and L. Maior. *Canadian Slavic Studies* 10 (1971), 4: 577–578.

Cartea fiilor by M. Ciobanu. *Books Abroad* 45 (Fall 1971).

Valse Hesitation by O. Constantinescu. *Books Abroad* 45 (Fall 1971):684.

Unu by G. Abăluță. *Books Abroad* 46 (Winter 1972): 102.

Istoria unei secunde by A. Păunescu. *Books Abroad* 46 (Summer 1972): 471.

Teme by N. Manolescu. *Books Abroad* 46 (Summer 1972): 470.

Poezie și critică by V. Felea. *Books Abroad* 46 (Summer 1972): 470.

Marele singuratic by M. Preda. *Books Abroad* 46 (Fall 1972): 656.

Proze by R. Petrescu. *Books Abroad* 46 (Fall 1972): 657.

Dimitrie Cantemir. *Times Literary Supplement* (London) 73 (April 26, 1974): 453.

I.L. Caragiale by E. Tappe. *Times Literary Supplement* (London) 73 (June 14,1974): 646.

The Development of Literary Romanian by E. Close. *Times Literary Supplement* (London) 73 (July 26, 1974):792.

Aurul negru by M. Malița. *Times Literary Supplement* (London) 73 (March 15, 1974): 252.

A.B.C. by L. Dimov. *Books Abroad* 48 (Winter 1974):126.

Selecție din selecție by C. Regman, *Books Abroad* 48 (Winter 1974):127.

În razboi un pogon de flori by N. Velea. *Books Abroad* 48 (Winter 1974): 127–128.

Imnele bucuriei by I. Alexandru. *Books Abroad* 48 (Spring 1974):357.

Megalitice by I. Gheorghe. *Books Abroad* 48 (Spring 1974): 357–358.

Sfârșitul bahic by P. Popescu. *Books Abroad* 48 (Spring 1974): 358.

Îngerul de gips by N. Breban. *Books Abroad* 48 (Fall 1974): 763–764.

Vânătoarea regală by D.R. Popescu. *Books Abroad* 48 (Fall 1974):764.

Creație și frumos în rostirea românească by C. Noica. *Books Abroad* 48 (Fall 1974): 764.

Irlanda by Mihnea Gheorghiu. *Scriblerian* 8 (1976), 2: 85–86.

Imne by I. Alexandru. *Times Literary Supplement* (London) 75 (January 30, 1976): 99.

Caloianul by I. Lăncrănjan. *Books Abroad* 50 (Winter 1976): 149.

Apa by A. Ivasiuc. *Books Abroad* 49 (Winter 1975): 108–109.

Delirul by M. Preda. *Times Literary Supplement* (London) 75 (April 2, 1978): 402.

Engrame by I. Negoițescu. *Books Abroad* 50 (Spring 1976): 388.

Galeria cu viță sălbatică by C. Țoiu. *Books Abroad* 50 (Fall 1976): 864.

O istorie polemică și antologică a literaturii române by E. Barbu. *Books Abroad* 50 (Fall 1976): 862-863.

Anotimpul discret by Șt.Aug. Doinaș. *Times Literary Supplement* (*London*) 75 (September 10, 1976): 1134.

Caliban by S. Toma. *Scriblerian* 9 (Fall 1976), *1*: 18.

Structuri tematice by P. Cornea. *Slavic and East European Journal* 24 (Spring 1977), *1*: 137–138.

Literatura română între cele două războaie (3 vols.) by O.S. Crohmălniceanu. *Slavic and East European* Journal 24 (Spring 1977), *1*: 136–137.

Romanian Literary Histories by diverse hands. *South-eastern Europe* 4 (1977), *1*: 108–119.

Ploile de dincolo de vreme by D.R. Popescu. *World Literature Today* 51 (Spring 1977): 267.

Sadoveanu by N. Manolescu. *World Literature Today* 51 (Spring 1977): 267.

Social Change by D. Chirot. *Southeastern Europe* 4(1977), *4*: 124–126.

Gândirea by D. Micu and *Confruntări* by I. Vrancea. *South-eastern Europe*.

Analize și sinteze by I. Negoițescu. *Times Literary Supplement* (London) 76 (July 8, 1977); 824.

Selected Poems by T. Arghezi (transl. Engl.). *Times Literary Supplement* 76 (August 26, 1977): 1033.

Bunavestire by N. Breban. *World Literature Today* 52 (Spring 1978): 275.

Faces of Modernity by M. Călinescu. *World Literature Today* 52 (Spring 1978): 348.

Two short articles (Beltic, Brezianu) *Scriblerian* 10 (1977), *1*:92, 141.

Curentul cultural de la „Contemporanul" by Z. Ornea. *Times Literary Supplement* (London) 77 (June, 2, 1978): 619.

Între Aristarc și Bietul Ioanide by I. Vrancea. *Slavic and East European Journal* 23 (1979), 2: 313–314.

Byron și byronismul by I. Verzea. *Canadian Review of Comparative Literature* 5 (Fall 1978): 379–381.

The Forbidden Forest by M. Eliade. *Times Literary Supplement* (London) 77 (October 13, 1978): 1183.

Vârstele timpului by G. Macovescu. *World Literature Today* 53 (Winter 1979): 103.

Marile iubiri by A.D. Munteanu. *World Literature Today* 53 (Winter 1979): 103–104.

L'epreuve du labyrinthe by M. Eliade. *World Literature Today* 53 (Spring 1979): 277.

Surâsul Hirosimei by E. Jebeleanu. *World Literature Today* 53 (Spring 1979): 278.

Monografia Mitropoliei Banatului by I.D. Suciu. *South-eastern Europe* 6 (1979), *1*: 113–114.

Erminia picturii bizantine ed. C. Săndulescu-Verna. *South-eastern Europe* 7 (1980), *2*, 226–227.

Ocheanul întors by R. Petrescu. *World Literature Today* 53 (Summer 1979): 406.

Corespondența by I. Negoițescu and R. Stanca. *World Literature Today* 53 (Fall 1979): 66. Cf. also *Slavic and East European Journal* 23 (1979): 315–316.

Scriitori români by E. Simion. *World Literature Today* 53 (Fall 1979): 667.

Sărbători itinerante by M. Sorescu. *World Literature Today* 53 (Fall 1979): 666–667. Cf. also *Nouvelle Europe* 9 (1980), *31–32*: 71.

Unde scurte by M. Lovinescu. *World Literature Today* 53 (Fall 1979): 495.

O luptă literară by N. Iorga. *Times Literary Supplement* (London) 78 (December 14, 1979): 143. Cf. also *Agora* 1 (1987),*1*: 210–213.

Poems by I. Gheorghe, G. Bogza, E. Brumaru. *South-eastern Europe* 7 (1980), *1*: 119–121.

Negoițescu and the New Eminescu Criticism. International Journal of Rumanian Studies 2 (1980), *3–4*: 113–117.

I beg to differ by S. Munteanu. *World Literature Today* 54 (Summer 1980): 420.

Dicționar de literatură română, ed. D. Păcuraru et al. *World Literature Today* 54 (Fall 1980): 615.

Modele. Priveliști. Imagini by A. Duțu. *Yearbook of General and Comparative Literature* 29 (1980): 53–54.

Opera lui Mateiu Caragiale by O. Cotruș. *Times Literary Supplement* (London) 79 (July, 25, 1980): 857.

Alte însemnări critice by I. Negoițescu. *South-eastern Europe* 9 (1982), *1–2*: 184–185.

Ucenic la clasici by C. Olăreanu. *South-eastern Europe* 9 (1982), *1–2*: 186–187.

Cel mai iubit dintre pământeni by M. Preda. *Times Literary Supplement* (London) 81 (February 1982): 198.

Autobiography vol. I. by M. Eliade. *Times Literary Supplement* 81 (April 2, 1982): 375.

Fiction and Drama in Eastern Europe, ed. by H. Birnbaum, Th. Eekman. *Slavic Review* 41 (Spring 1982): 183–184.

Amintiri politice, vols. I, II by I.G. Duca. *Times Literary Supplement* (London) 81 (August 6, 1982): 845. Cf. also *Agora* 1 (1987), *1*:214–217.

Ion Barbu by Ș. Cioculescu. *Times Literary Supplement* (London) 82 (March, 11, 1983): 250.

Synthesis 7 (1980). *Yearbook of General and Comparative Literature* 32 (1983):101.

One Step [...] Language Policy in the URSS by M. Bruchis. *Slavic Review* 42 (Fall 1983): 509–510.

Selected Poems by M. Sorescu. *Slavic Review* 42 (1983), *4*: 737.

Critical Essays by M. Marin, L. Ciocârlie, E. Negrici. *South-eastern Europe* 10 (1983), *1*: 84–86.

Childhood memories by I. Creangă. *Times Literary Supplement* (London) 83 (January 27, 1984): 80. Cf. also *Dialog* 1–2 (March 1988): 22–23.

Mihai Eminescu by E. Todoran. *Times Literary Supplement* 83 (May 18, 1984):559. Cf. also *Dialog* 1–2 (March 1988): 23.

Trilogia cunoașterii by L. Blaga. *Times Literary Supplement* (London) 83 (August 24, 1984): 938. Cf. also *Don Quichotte* Summer 1985: 9–15. Cf. also *TS* 162–168.

Mira, *Poemele poetului singur* and *Praful de pe tobă* by S. Baciu. *South-Eastern Europe* 11 (1984), 2: 251–252.

De bună voie. Autobiografia mea by D. Todoran. *South-eastern Europe* 11 (1984), 2: 252–253.

Faust by Goethe (Rom. transl. Șt. Aug. Doinaș). *Goethe Yearbook* 3 (1985): 230–232.

Le pelerin du coeur by P. Istrati. *Times Literary Supplement* (London) 83 (October 5, 1984): 1133.

Istoria Românilor by V. Georgescu. *Times Literary Supplement* (London) 84 (October 4, 1985): 1106.

Poezii, vol. I by I. Pillat. *Times Literary Supplement* (London) 84 (December 13, 1985): 1437.

Humanisme. Baroque. Lumières by A. Duțu. *History of European Ideas* 1986: 536–537.

Poems by Șt. Aug. Doinaș, M. Ivănescu, A. Păunescu. *Times Literary Supplement* (London) 86 (January 2, 1987): 20.

Comparatism in Romania ed. by R. Munteanu. *Canadian Review of Comparative Literature* 13 (June 1987):314–316.

B. Fundoianu by M. Martin. *Times Literary Supplement* (London) 86 (July 3, 1987): 713.

Plays by M. Sorescu. *Times Literary Supplement* 86 (October 9, 1987): 1121.

La memoire des silences. Vladimir Ghika by E. de Miribel. *Agora* 2(1980), 1: 240–244.

Opere by I. Slavici. *Times Literary Supplement* (London) 87 (November 18, 1988): 1268.

Patristica Mirabilia by I.P.S. Corneanu. *Patristics* 18 (July 1989), *1*: 9–10.

Criticism by N. Manolescu, N. Steinhardt, M. Iorgulescu, M. Șora. *Times Literary Supplement* (London) 89 (January 19, 1990): 59.

Levantul by Mircea Cărtărescu, *Femeia în roșu* by Mircea Mihăieș et al., *Istoria literaturii române* by Nicolae Manolescu. *The World and I* 6 (August 1991): 484–491.

Jurnalul fericirii by N. Steinhardt and *Jurnalul unui jurnalist fără jurnal* by I.D. Sârbu. *Times Literary Supplement* (London) 91 (May 15, 1992), 465:8.

Romania: The Entangled Revolution by Nestor Ratesh. „Contrapunct" 3 (June 4, 1992), 19 (122): 4.

Istoria literaturii române by I. Negoitescu, „Times Literary Supplement" 4702 (May 14, 1993): 27 and „22" 3 (December 3–9, 1992), 48 (149): 14.

Raționalitate, comunicare, argumentare by Andrei Marga. „Review of Metaphysics" 46 (Sept. 1992), 1: 168–169.

Dăruind vei dobândi by N. Steinhardt. „Ramuri", January 1993, 1:3.

Notes on a Prison Wall by Nicholas Catanoy. „World Literature Today" 69 (Winter 1995), 1: 126.

Parisul e o carte by Nicolae Balotă. „World Literature Today" 69 (Winter 1995), 1:152.

Confluențe literare by Karoly Kollo and *Ego, Alter, Alter Ego* by Andrei Corbea. „The Comparatist" 19 (May 1995): 160–161.

Limba păsărilor by Andrei Pleșu. „Review of Metaphysics" 49 (June 1996) 4: 941–942.

„Polemici", în „Dilema" 4 (February 16–22, 1996), 162: 2.

Interview „Cotidianul" July 1996.

„Profil Norman Manea", în „Steaua" 47 (July-August 1996), 7–8: 20–21.

„Un interviu în vorbire indirectă", în „Jurnalul literar" 7 (October 1996), 33–38:15.

„Politica externă a culturii: câteva îngrijorări", în „Dilema" 4 (November 22–28, 1996) 202:15.

„Imaginea României în lume" (interview) „22" 8 (February 11–17, 1997), 6 (364): 10–11.

„Alegerile românești: o narațiune explicativă" „Sfera politicii" (1996), 44: 17–18.

„O continuitate democratică de gândire și acțiune", în „Dialog", July-October 1994, 161–4: 37–46. (Interview with I. Solacolu).

„Blaga: Trecut, prezent, viitor", în „Apostrof" 6 (1995), 5–7: 15.

Interview, în „Realitatea Bănățeană" May 1995.

„În patru colțuri ale lumii", în „Orizont" 6 (November 22, 1995), 11: 4.

Entries on Doinaș, Negoițescu, I.D. Sârbu, Manea et al., în Ungar Biographical Dictionary.

„Rupturile noncomunicării: o galerie". „Apostrof" 5 (1994), 8–9: 25.

Interview, în „Romania literară", April 5, 1994, 12: 12–13.

Interview, în „Echinox" 27 (1995), 1–2:21.

Interview, în „Cotidianul", March 23, 1994: 6.

Interview, în „Orizont", March 1994, pp. 8–9.

Interview, în „Jurnalul literar" 4 (sept.–oct. 1993), 33–36: 1, 8.

Interview, în „Renașterea bănățeană", March 16, 1994, pp. 1, 10.

„Fotbalul, globalismul și societatea americană". „Orizont" 5 (september 15 1994) 11/1341): 7.

The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics (ed. Alex Preminger and T.V.F. Brogan) 1993. Entries on „Romanticism", „Biedermeier" and „Romanian Poetry" (pp. 1092–1097, 136, 1075–1078).

Encyclopedia of World Literature in the 20th Century, vol. V (Supplement), New York, Fr.Ungar/Continuum, 1993:510–521. Entry on Romanian Literature.

Interview „22" în 22/1993, pp. 8–9.

Interview, „Contrapunct" 4 (July 2–15, 1993), 13:1–3.
Interview, „Orizont" 4 (June 24, 1993):3, 12.
Debate, „22". 5 (March 23–29, 1994):12–13.
Interview, „România liberă", March 26, 1994, p. 11.
„Interview", „Cotidianul" May 1991.
Interview, „Tinerama" May, 1991.
„Națiune, clasă sau modernitate?". „Meridian" 1 (1991), 2 :39–40.
„Interview", „22" 1 (November, 9, 1990), 43:14.
„Interview", „Contrapunct" 2 (January 25, 1991), 4 (56): 3.
„Meditații după războiul Golfului", „Orizont" 13 (1243), March 29, 1991.
„Mircea Eliade,. „Limite" 48–49 (November 1986) :31–32.
„Nicolae Manolescu la 50 de ani", „Agora" 3 (February 1990), *1*: 291–302.
„Patru șanse ale democrației". „Amfiteatru" 3/1990:10.
„Salut". „Puntea" 4–5:1.
„Salut". „Patria". 1 (April 9, 1990).
„Geniul creștinătății". „Unirea" 42 (April 1990), *3* and *4* :2.
„Despărțirea de eminescianism". „Dialog" 11–14 (May 1990): 14–17. Cf. also „Contrapunct" 1 (October 5, 1990), *40*:10–11. Cf. also „Astra" 23 (July 1990), 226: 8–9.
„Clasicii normalității". „Agora" 3(1990), 2: 87–97. Cf. also „Ramuri" 26 (November 1990), 1*1(317)*: 4.
„Bogații și săracii în America". „Viitorul" (Sept. 8, 1990).
„Viața la țară în America". „Dreptatea" 22 (July 25, 1990), 139:1,4.
„Bătălia canonică: de la critica americană la cultura română". „România literară" 23 (October 11, 1990), 41:12-13.
„O mică odisee de bibliotecă: lucrul la o enciclopedie". „Tribuna" 2 (November 15, 1990), 46:1,8. Cf. also „Tribuna" 2 (November 22, 1990), 47: 4.
„Reflecții privind politica externă". „Lumea Azi" 3 (January 1991), 1–2 (1416–1417): 9–10.

CUPRINS

Cuvânt înainte 5

I COMUNISM 7

— Malia și anticomunismul 9
— Umanismul cultural și mecanismele tiraniei 16

II DREAPTA ROMÂNEASCĂ 25

— Mircea Eliade între Chicago și București 27
— Despărțirea de eminescianism 44
— Diagnostic românesc 57

III PERSPECTIVE DE CENTRU-DREAPTA 73

— Conservator — un câmp semantic 75
— Ce rost are o mișcare creștin-democrată? 82
— Ce este politica democrat-creștină? 89
— De la egalitate la pluri-elitism: termenii unei dezbateri .. 93
— Voi vota cu George Bush 107
— Un neoconservator jeffersonian în Viena sfârșitului de secol: Aurel C. Popovici 110

IV LIBERALISM ISTORIC ȘI POLITIC 125

— Variante ale liberalismului 127
— Clasicii normalității 135

— Imitație și identitate 144
— Dialectica autocriticii naționale 150
— Alegerile românești — o narațiune explicativă 162
— Etic și economic 167
— Bogații și săracii în America 173
— Vlad Georgescu sau intelectualul ca om de stat 178
— Cazul etosului central-european 182

V. O CULTURĂ LIBERALĂ 225

— Mihai Șora și tradițiile filosofiei românești 225
— Neoplatonism și cultură română 243
— Ștefan Aug. Doinaș: o existență armonioasă 261
— Ion Negoițescu: o continuitate democratică de gândire și acțiune 264
— Moștenirea lui Ion Negoițescu 268
— De la I.D. Sârbu la Cercul Literar de la Sibiu și înapoi .. 280
— Nicolae Manolescu la 50 de ani 300
— Profil Norman Manea 308
— Un mare eveniment istoriografic 310
— Un triumf istoriografic și „imaginea României“ 316
— O mică odisee de bibliotecă: lucrul la o enciclopedie ... 321
— Notă suplimentară 327

Bibliografie 328

Tiparul executat la
Tipografia „ARC“ SRL
Tel: 211.86.17
Tel/Fax: 312.40.18

Tehnoredactor: CORNEL CRISTESCU
Bun de tipar: 19.I.2000
Apărut: 2000
Coli de tipar: 21,25

Tehnoredactare computerizată:
UNIVERS ENCICLOPEDIC
DIANA TATU